К.А.Шварцман

# СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ЭТИКА: ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТЬ

*

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА
КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА
КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА
КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

К.А.Шварцман

# СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ЭТИКА: ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТЬ



Москва «Мысль» 1983

ББК 87.3в02
Ш33

*Редакции
философской литературы*

Рецензенты:
докт. филос. наук *Ю. В. Согомонов,*
докт. филос. наук *Н. Н. Крутов*

Ш $\frac{0302020300\text{-}026}{004(01)\text{-}83}$ 35-83

*Светлой памяти*
*Александра Федоровича*
*Шишкина*

## Предисловие

Советские философы за истекшие два десятилетия проделали значительную работу по анализу буржуазной этики XX в. Большую роль сыграли исследования О. Г. Дробницкого, Т. А. Кузьминой, А. И. Титаренко, А. Ф. Шишкина и др. В них была дана классификация основных направлений и школ современной буржуазной этики, выявлены ее наиболее существенные особенности и идейные истоки, раскрыт истинный смысл той «революции», под знаком которой шло ее развитие с начала века. Эти исследования были затем дополнены анализом отдельных проблем, важных для выявления общей направленности различных школ в буржуазной этике (работы Л. В. Коноваловой, В. С. Пазенка и др.). Несомненно, что крайне важным для понимания состояния буржуазной этики является анализ моральной формы сознания буржуазного общества, наиболее убедительно данный в работах Ю. А. Замошкина, Ю. В. Согомонова, П. А. Ландесмана и др. Накопленный в советской литературе материал по критике современной буржуазной этики XX в. позволяет глубже проникнуть в суть ее новых доктрин, подтверждающих несостоятельность ее общих методологических установок, развенчать претензии ее представителей, которые расценивают их как коренное изменение этики, в силу чего она якобы способна формировать «новую мораль».

Усиление аморализма в буржуазном общественном сознании, безусловно, послужило одной из причин разочарования многих западных философов в истинности пути, по которому с начала века развивалась этика. Вновь стали оживать идеи о том, что этика покоится на «одной или нескольких ошибках», якобы способствующих дальнейшему падению не только нравственных, но и социаль-

но-политических устоев общества. Значительная часть буржуазных философов, как и представителей других общественных наук, признавая наличие глубоких противоречий, раздирающих капиталистический строй, видят их главную причину в отсутствии соответствующей моральной философии, являющейся, по их мнению, фундаментом для политической, правовой, социальной наук.

В буржуазной литературе активно обсуждаются перспективы развития этики. Во многих изданиях отмечается, что огромные достижения НТР, увеличение возможности воздействия человека на природную и социальную среду с особой силой ставят перед человеком проблему выбора, свободы, цели своих действий, решению которых должна помочь этика. Но чтобы выполнить свою задачу, она должна прежде всего найти рациональную основу моральных принципов, определяющих деятельность людей [1]. Как отмечает американский профессор А. Гьюэрт, «в наш век, когда зло, совершаемое одними людьми против других, достигает по степени вандализма и трагедийности неслыханных размеров, проблема рационального обоснования в этике выдвигается на одно из главных мест. Она выражает попытку внести ясный смысл в глубокие убеждения людей в отношении тех принципов, которыми они должны руководствоваться в своих действиях» [2].

Некоторые западные философы считают, что этика в своем развитии, чтобы быть наукой о морали, должна базироваться на новой концепции природы человека. Создать эту концепцию, по их мнению, должны естественные науки, учитывающие также условия культуры, поскольку человек есть единство внутренних и внешних факторов. Но при объяснении его поведения они, как правило, скатываются на позиции «натуралистического рационализма», перенося в сферу морали методы познания естествознания.

Представители других школ увлеклись конструкцией различных нормативных систем, выдвигаемых в качестве руководящих принципов поведения, и вокруг них ведут бесконечные споры. Бросается в глаза несовместимость их оценок: одни непомерно восхваляют эти системы, расценивая их как «новую революцию» в этике, другие решительно отбрасывают их, убедившись в мифичности надежд на действительное оздоровление морали. В этом мы видим еще одно подтверждение крайней противоречи-

вости логики развития буржуазной этики XX в., покоящейся на ложной методологической основе. Проследить эту логику — задача предлагаемой книги.

Следует иметь в виду, что далеко не все философы буржуазных стран разделяют позиции, выраженные в исследуемых в нашей работе концепциях. Некоторые из них выступают с резким протестом против господствующего в буржуазном обществе мировоззрения, этических принципов культуры. К их числу, например, относится прогрессивный американский философ Б. Данэм, а также А. Швейцер — гуманист, активный борец за мир, снискавший уважение передового человечества. В работе «Культура и этика» он выступил с критикой буржуазного общества, его культуры, утратившей гуманные этические принципы лучших преставителей этической мысли прошлого. Правда, в силу классовой ограниченности А. Швейцер видит основной фактор возрождения гуманистической культуры лишь в создании научной этики личности, не связанной с социальными условиями, в которых действует эта личность. Он верит, что такого рода этическая система позволила бы без ломки социальных отношений буржуазного общества решить его социальные и нравственные проблемы.

Позже А. Швейцер внес существенные изменения в свою этическую концепцию. Наиболее важными из них являются определение добра как проявления активной деятельности человека, направленной на совершенствование личности и общества. В этой связи он выступает против волюнтаризма, который имеет место в процессе освоения и использования обществом ресурсов природы. Этическая система А. Швейцера, таким образом, при всех присущих ей недостатках направлена против господствующих в буржуазном обществе этических систем, против иррационализма и релятивизма.

Мы не ставим перед собой цели дать анализ всех существующих направлений в этике, как и всей совокупности проблем, которые в последнее время привлекают внимание не только этиков, но также и социологов, экономистов, правоведов, представителей философских наук. По нашему мнению, логику развития современной буржуазной этики, ее основные методологические установки можно показать, дав анализ наиболее популярных систем в англоязычных странах.

## Часть первая

# ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ БУРЖУАЗНОЙ ЭТИКИ XX В.

---

### Глава I

## Особенности развития буржуазной этики XX в.

### 1. Упадок моральных ценностей и поиски новых путей развития этики

В настоящее время современную буржуазную этику занимают два основных вопроса: 1) какова природа моральных суждений, могут ли они иметь объективную основу? 2) каков критерий определения добра и могут ли в этой связи нормативные суждения рассматриваться как истинные или ложные? В частности, какое значение в определении истинности или ложности нормативных суждений имеют социальные последствия действий. По сути дела это традиционные вопросы, которыми занималась вся предшествующая этика. Как известно, в начале нашего века их решение было отвергнуто или взято под сомнение. Буржуазные философы самых различных школ стали настойчиво говорить о необходимости изменить общее направление в этике, изменить ее предмет и метод, с тем чтобы она смогла приобрести статус «строгой науки» и развиваться подобно другим отраслям научных знаний. Стремление дать этике новое направление было продиктовано прежде всего серьезными изменениями в моральном сознании и поведении людей, явившимися отражением углубляющегося всеобщего кризиса капиталистической системы.

По нашему мнению, наибольшее воздействие на этику оказали и оказывают два фактора: все углубляющийся процесс дегуманизации личности и усиление нигилизма и скептицизма в качестве важнейших симптомов интеллектуальной и моральной деградации капиталистического строя. Это вынуждены признать и наши идеологические противники. Так, американский социолог П. Бергер пишет: «Ужасная деморализация охватила наше общест-

во. В этом суть нашего кризиса, который проявляется не только в политической, но и в частной жизни. Мы потеряли уверенность в наших ценностях и в значимости самой жизни»[1]. «Фатализм», «развенчанное сознание», «кризис норм» — под такими названиями все чаще публикуются на Западе книги, посвященные анализу духовного и морального состояния буржуазного общества. Их авторы отмечают, в частности, превращение человека в объект манипуляции со стороны крупного бизнеса. В этом отношении их мнения сводятся к тому, что «роль человека и все функции его деятельности определены и организованы управляющей элитой таким образом, чтобы они соответствовали установленным ею императивам, но отнюдь не потребностям и желаниям работающих»[2]. Такая общественная организация деятельности, естественно, выхолащивает индивидуальные особенности человека, сводя их лишь к технике приспособления к окружающей социальной среде, и не требует проявления особых человеческих, в том числе и моральных, качеств. В этих условиях, как считают многие буржуазные ученые, человек теряет вкус и стремление к творческой деятельности, у него усиливается состояние страха, фрустрации, чувство вины и др.[3]

Буржуазные исследователи этики в связи с моральным кризисом, охватившим капиталистический мир, много говорят о моральном нигилизме и скептицизме как характерных чертах этого кризиса, обращая внимание на самые различные формы их проявления в современных условиях. Они говорят о нигилизме в среде научной интеллигенции, в том числе философов, занятых разработкой проблем морали. Обладая фактами, свидетельствующими об идейной деградации буржуазного общества, многие из них тем не менее предпочитают не говорить об аморализме самой общественной системы, а ограничиваются умозрительным, схоластическим анализом этических проблем.

Действительно, о моральном нигилизме говорят многие факты. Так, сравнительно большое количество людей, принадлежащих к различным социальным группам, молчаливо наблюдают возрождение в некоторых капиталистических странах авторитарной власти, понимая ее враждебность интересам личности, ее подлинной свободе. Наиболее отчетливо моральный нигилизм выражается в широко распространенном чувстве безразличия ко

всему происходящему в мире и особенно к судьбам других людей. Безразличие уже само по себе несовместимо с идеалами гуманизма, тем более что в условиях капиталистической действительности оно открыто перерастает в бесчеловечность, жестокость. На страницах западных изданий подобные явления характеризуются следующим образом: «Отсутствие у людей чувства сострадания и долга по отношению к другим людям, отсутствие у них необходимого уровня моральной сознательности, их страх за собственную жизнь и благополучие, которые ставятся превыше всего, вызывают у них жестокость и грубый эгоизм, который проявляется в таких формах, какие только возможно себе представить» [4].

Но дело не только в том, что безразличие порождает эгоизм и жестокость. Здесь следует подчеркнуть, что чувство безразличия не укладывается в рамки подлинной морали. Ведь человек, безразлично относящийся к другим людям, не только не в силах понять их ценности, но теряет собственную ценность. Следовательно, он не может понять основу подлинно моральных отношений между людьми, ибо, как правильно пишет один из буржуазных исследователей современной этики, «любовь, товарищество, дружба, общительность требуют, чтобы для одного человека другой был главным объектом ценности, тем объектом, на который должны быть направлены все эти чувства» [5]. На уровне теории это выражается в «эрозии воли», когда речь идет о решении важных социальных проблем. Правда, редко кому из буржуазных исследователей, правильно подчеркивающих моральную опустошенность людей и ее пагубное воздействие на их образ жизни, удается выявить подлинные причины этой опустошенности. Так, один из авторов вышеназванной книги «Мораль политиков» пытается связать моральную опустошенность массы людей лишь с влиянием нравов, бытующих среди политических деятелей, в частности с их безудержным эгоизмом. Но такой подход не позволяет вскрыть действительные социальные причины моральной деградации капиталистического общества, являющиеся отражением в морали общего кризиса социальной системы в целом.

В работах западных исследователей, посвященных анализу духовного состояния капиталистического общества, много внимания уделяется отказу людей от моральных принципов. Ряд авторов справедливо связывают это

с существующим разрывом между формально признаваемыми моральными принципами и полным отказом от них на практике. Они правильно замечают, что этот разрыв порождает у многих людей сомнения в том, нужны ли вообще моральные принципы. «Мы являемся обществом без моральной опоры... Многие молодые люди даже вздрагивают при слове «мораль», а это является первым шагом на пути к аморализму»[6]. В некоторых работах подчеркивается неразрывная связь между отчуждением личности, ее изоляцией от общественных целей и антисоциальным поведением[7].

Аморализм в капиталистическом обществе принимает в наши дни самые уродливые формы, вплоть до безмерного восхваления моральной (особенно сексуальной) распущенности, пропаганды порнографии, наркомании, культа насилия, пронизывающего многие произведения искусства, литературы и другие сферы культуры. Это в определенной мере признают и буржуазные исследователи, считая, что «все средства массовой информации — от телевидения до журналов — создают культуру, в которой никто не может рассчитывать на то, чтобы услышать истину, или выразить ее, или следовать ей»[8]. Естественно, что в этих условиях у людей притупляется чувство элементарной ответственности. Пытаясь как-то оправдать эти явления, буржуазные идеологи нередко пытаются «доказать», что современный человек вовсе не нуждается в нем.

Вместе с тем большинство трудящихся тяжело переносят моральный вакуум, чувствуют себя беспомощными и растерянными перед каждой новой жизненной ситуацией. Моральную опустошенность особенно остро переживает молодежь, которая, входя в жизнь, сталкивается с серьезными проблемами, обусловленными современным развитием капитализма. Решение этих проблем явно не укладывается в привычный образ буржуазного мышления и вызывает у многих западных исследователей горячие споры по вопросу о ценностях жизни. Как отмечает английский философ Дж. Хемминг, «люди никогда раньше так не спорили, как сейчас, о принципах, на основе которых должна быть построена их жизнь»[9]. Характерно, что в этих спорах немало людей отвергают необходимость следовать в своем поведении моральным нормам, но не потому, что они вообще против них. На собственном опыте они убеждаются в том,

что существующие в капиталистическом обществе нормы учитывают лишь интересы господствующих классов. Американский ученый Б. Данэм утверждает, что «многие статусы, принятые в интересах господствующих классов, в моральном отношении равны нулю, более того — большинству людей они несут зло»[10].

Падение индивидуальной и общественной нравственности, распад личности и желание в связи с этим поднять престиж моральных принципов и норм, найти объективную основу для оценки поступков людей, социальных процессов и явлений — вот та главная причина, которая привела многих буржуазных философов XX в. к необходимости искать новые пути развития этики, придать ей современный научный вид. Эта задача остается для них первоочередной и ныне. Так, А. Гьюэрт признает: «Наиболее важной и трудной проблемой этики как философской науки является проблема рационального обоснования фундаментальных принципов морали. От ее решения зависит возможность выявить различие между правильным и неправильным, без знания которого невозможна практическая деятельность людей»[11].

Следует подчеркнуть, что стремление придать этике характер «строгой науки», несомненно, отражало и отражает общее направление развития наук, особенно на современном этапе, успехи которых помогли буржуазным философам осознать тот неоспоримый факт, что ни одна область знаний не может обойтись без прочного научного фундамента, без точного научного метода. Кроме того, необходимо учитывать роль субъективного фактора в этом вопросе, т. е. представителями какого класса будет использован этот метод и с какой целью.

Известно, что «новый» путь развития этики, ее «новый» метод представители моральной философии в конечном итоге отождествили с метаэтикой, которая утвердилась на Западе к 30-м годам нашего века, хотя способ анализа, лежащий в ее основе, был намечен еще в начале века английским философом Дж. Муром. Метаэтика была признана ими теорией, «раскрывающей философский смысл моральных суждений, которые мы делаем в рамках нормативной этики»[12]. Сведение теории морали к метаэтике было расценено буржуазными философами как «революция» в этике. В течение последующих трех десятилетий они, как правило, связывали с ней свои надежды, считая ее панацеей от социальных

конфликтов нашей эпохи, и рассчитывали таким образом укрепить устои капитализма. Вместе с тем, как мы увидим дальше, сведение теории морали к метаэтике определило те наиболее характерные особенности буржуазной этики XX в., которые привели ее к явному тупику.

## 2. Метаэтика и закрепление иррационального подхода к морали

Два положения метаэтики, согласно мнению ее последователей, с самого начала явились отправными для понимания задач и содержания теории морали.

1. В соответствии с основной предпосылкой метаэтики главная задача философии морали состоит в разъяснении логики морального рассуждения, основных моральных понятий — «добро», «долг», чтобы выявить, каким образом они связаны между собой. Успех в решении этой задачи зависит от того, насколько точно установлено, в каком смысле эти понятия употребляются. Как отмечалось выше, под влиянием объективных процессов, происходивших в науке, каждая область знаний нуждалась и нуждается в уточнении своего понятийного аппарата. В этих целях использовался логический, лингвистический и математический методы анализа.

Метаэтика также выдвинула на первый план исследование гносеологических и логических проблем морали, логической и лингвистической функции и структуры моральных суждений, понятий, их субординацию. Ее последователей интересовало, что люди имеют в виду, когда они, например, выносят суждение «X должен делать то-то». Сообщает ли оно что-либо о природе моральных фактов или выражает лишь эмоции, содержит ли рекомендации? Метаэтика исследует вопрос, какая логика применима к моральным суждениям, чем она отличается от логики суждений других наук и т. д. Эти исследования, как считают представители метаэтики, необходимы в качестве предварительного условия для анализа моральных норм, принципов, практического поведения людей. В частности, исследование моральных рассуждений, их логики должно было показать, как же люди действительно действуют на основании своих рассуждений. К тому же лингвистический анализ поможет не только точнее понять смысл употребляемых понятий. но и обнаружить бессмысленность некорректно постав

ленных вопросов в том или ином моральном суждении.

Это говорит о том, что анализ проблем морали предполагает рассмотрение самой формы морального суждения. Но в метаэтике эта функция гипертрофирована, ей подчинены все остальные: мораль стала интересовать метаэтиков главным образом как специфическая область языка, связанная с чисто формальными закономерностями. Они утверждают, что «язык морали» требует чисто формального анализа, который достаточен для выявления сущности морали. В этой связи уделяется особое внимание анализу как основных этических понятий («добро», «правильное», «должное»), так и таких лингвистических выражений, как «предписание», «рекомендация», «оценка». Реальные представления людей о характере этих выражений остаются в тени. Представители различных школ метаэтики спорят лишь о той степени формализации моральных суждений, которая может обеспечить этике статус «строгой науки».

2. Представители метаэтики утверждают, что нет ничего общего между теоретическими (аналитическими) и нормативными проблемами. Результат анализа этических понятий и суждений неприменим к моральной позиции людей, к их оценкам, к моральным принципам и нормам. Из этого следует, что этические понятия являются только абстракциями и полностью оторваны от поступков людей, от социальных явлений, но тогда эти понятия практически теряют всякий смысл.

Здесь мы сталкиваемся с одним из противоречий, показывающим, что метаэтики не могут согласовать цель своего исследования с теми выводами, к которым они приходят. Современные буржуазные философы, обращаясь к такому традиционному вопросу, как природа этических суждений, имели в виду, как они сами утверждали, поднять уровень нормативной этики, придать нормам, принципам морали бóльшую убедительность. При этом они исходили из посылки, что принципы и нормы, которыми оперирует этика, должны быть выражены в форме научных законов. Эту позицию в настоящее время отстаивает целый ряд западных философов.

В докладе на XVI Международном философском конгрессе Д. Салливан ставил вопрос о возможности научной верификации (проверяемости. — *К. Ш.*) моральных суждений, имея в виду подтверждение их лишь точными фактами, к которым прибегают эмпирические

науки[13]. Вот почему при анализе этических суждений сторонников метаэтики главным образом интересовал вопрос о том, можно ли свести этические суждения к эмпирическим, применим ли в этике тот принцип верификации, который обычно применяется в суждениях других наук. Но, ставя так вопрос, метаэтики отвлекаются от специфики этических суждений, не учитывают, что они не могут быть непосредственно соотнесены с фактами реальной действительности, данными в чувственном опыте. Игнорируя эту особенность этических суждений, сторонники метаэтики (особенно в рамках позитивистских школ) пришли к выводу, что нормативные суждения в этике лишены рационального смысла. Следовательно, они не являются суждениями в собственном смысле этого слова, а выражают лишь эмоции, предпочтения и другие стороны субъективного опыта людей. К субъективному опыту были сведены также моральные нормы и принципы, что лишало их определенности, устойчивости, всеобщности. Другими словами, сами буржуазные философы считают, что моральные суждения лишены тех черт, которые дают возможность человеку руководствоваться ими в своем поведении[14]. Что касается вопроса об их истинности или ложности, то метаэтики объявили его иллюзорным, поскольку считали, что моральные суждения не имеют объективной основы. В результате такого подхода к анализу моральных ценностей нормативные проблемы оказались за рамками этической науки.

Теория морали, ограниченная лишь метапроблемами, резко обеднялась. Мы уже отмечали важность исследования самой формы морального суждения, которое может описывать реальные поступки людей. Сам анализ суждений позволяет сопоставить их с нашими поступками, а значит, корректировать сами суждения. В этом случае исследование моральных суждений служит предварительным условием анализа самого поведения, что является предметом нормативной этики. Но задачу последней не следует сводить только к формулированию принципов и норм должного, правильного поведения, исходя из анализа жизни. Она является наукой, которая занимается теоретическим анализом моральных суждений и норм, определением их ценности.

Болгарский философ В. Проданов в докладе на XVI Международном философском конгрессе отмечал, что

нормативная этика определяет объективную ценность моральных норм и моральных систем, выявляет их отличие от других норм и тем самым помогает людям определить, что в жизни является ценным [15]. Для этого нормативная этика должна опираться на данные тех наук, которые могут подтвердить ценность тех или иных моральных норм. На уровне нормативной этики мы размышляем над характером своих моральных убеждений, из которых следует определенный образ действий. Поэтому в ней должно быть рационально обосновано, что следует делать в конкретной ситуации, какими моральными принципами должен руководствоваться человек в своем поведении, каков критерий определения этих принципов. Нормативная этика на теоретическом уровне обосновывает оптимальный вариант поведения в соответствующих условиях. Вот почему она непосредственно связана с проблемами воспитания; ее теоретические исследования служат методологией теории воспитания, определяя суть должного поведения [16].

«Революция» в этике в начале века, о которой так много говорилось на Западе, создала порочный круг. Ее смысл, как мы уже отмечали, состоял в том, чтобы создать «строго научную» систему этики. Но согласно основополагающим требованиям метаэтики, исследователь, который занимается проблемами морали, не может применить к их анализу научные принципы, и прежде всего принцип верификации, занимающий важное место в различных областях научных знаний. Поскольку проблемы морали оставались за рамками научного исследования, этика превращалась в технический аппарат анализа своих понятий и суждений. Это определило те ее особенности, которые выявили полное расхождение между поставленными ею задачами и результатами, показали ее оторванность от интересов личности и общества.

Выше отмечалось, что буржуазные философы в начале XX в. вновь выдвинули на первый план проблемы о природе моральных суждений, об определении их истинности и логичности. Они обратились к этим традиционным вопросам, ибо их не удовлетворяли те решения, которые были даны предшествующими системами этики. Говоря о необходимости коренного поворота в решении этих проблем, видные буржуазные философы XX в. искренне верили в возможность преодолеть субъ-

ективизм, найти рациональное (т. е. объективное) обоснование морали. Однако тот подход к морали, о котором мы говорили выше, лишал ее рационального смысла. В. И. Ленин, читая книгу Абеля Рея «Современная философия», подчеркнул и отметил знаком NB слова автора книги о том, что «новая философия должна была привести к узаконению иррациональной морали»[17]. Состояние современной буржуазной этики, как мы видим, пошло именно в таком направлении, что признают и сами буржуазные исследователи. «В западной культуре, — писал известный этик К. Нильсон, — широкое распространение получило недоверие к разуму. Источники этого недоверия самые различные»[18].

Подобно буржуазной философии XX в. этика истощает себя в кропотливой и в сущности бесцельной возне с понятиями, в тканье паутины все новых категориальных схем, на редкость абстрактных фантазий и конструкций. Говоря об иррационализме современной буржуазной этики, мы имеем в виду не только утверждения целого ряда западных школ о невозможности рационального познания морали и применения к суждениям и оценкам объективного критерия, но также и тезис, что мораль черпает свою силу главным образом из сферы иррационального, является исключительно областью чувств, эмоций, инстинктов, но не разума, ибо само рациональное мышление якобы противоречит морали, врожденному чувству свободы и т. д. Более того, некоторые западные философы-моралисты призывают к тому, чтобы «разлагающей» силе разума и науки противопоставить «оборонительную реакцию природы», под которой одни понимают господство инстинктов, другие — господство религии, веры, мистики.

Иррационализм как ведущая черта буржуазной этики (и философии в целом) имеет не только гносеологические корни (которые, как мы видели, связаны с отрывом ценностей от фактов, морального содержания личности от общественных условий), но и социальные причины, связанные с буржуазным характером общественных отношений, пришедших ныне в явное противоречие с потребностями социального прогресса, со стремлением масс к справедливости, к гуманизации отношений между людьми. Смутное ощущение обреченности капитализма, страх перед будущим, отсутствие веры в

возможность найти разумные принципы поведения людей, действенные средства для излечения социальных недугов общества — такова социально-психологическая основа иррационализма XX в.

С отказом от рационального начала в морали связан релятивистский характер большинства школ буржуазной этики, особенно при решении вопроса о природе моральных ценностей, о критерии оценки и др. Подобно тому как буржуазные философы гипертрофируют относительность научного знания, не понимая диалектики относительной и абсолютной истин, в буржуазной этике мы видим тот же подход к природе моральных ценностей. Позитивисты, например, считают, что моральные ценности и моральные суждения связаны только с субъективным фактором — с выражением воли, интереса, предпочтений человека. Абсолютизируя этот момент, они игнорируют объективное содержание моральных ценностей, их связь с материальными условиями жизни людей, классов, не видят, что лежит за волей, желанием, интересом, предпочтениями людей, социальных групп, классов.

Представители тех школ, которые связывают мораль с особенностями культуры, с обычаями, историческими традициями конкретной страны («культурный релятивизм»), абсолютизируют эти особенности, отрицают возможность объективного критерия их оценки. В буржуазной литературе содержится достаточно подробный анализ различных форм проявления релятивизма в этике и их классификация [19]. Так, авторы этих работ, правильно отмечая, что релятивизм в ряде случаев выражает желание преградить путь догматизму, ведущему к окостенению этической мысли, далеки от глубокого, серьезного анализа наиболее важных, коренных причин столь распространенного в буржуазных странах релятивистского подхода к анализу морали [20].

Между тем источником релятивизма в анализе морали являются изменения, происшедшие в общественной жизни капиталистических стран, в науке, в духовной жизни, в том числе и в морали. Изменившиеся условия общественного бытия не нашли адекватного отражения в буржуазном сознании, которое в силу его классовой ограниченности с необходимостью порождает и постоянно воспроизводит идею относительности человеческих представлений, исключая таким образом из них объек-

тивное содержание. Кризис морали способствует также тому, что буржуазные философы отказываются от идеи устойчивости моральных ценностей. Этический релятивизм представляет собой как бы реакцию на этот кризис. Он нередко является выражением своего рода протеста против отрицательных явлений капиталистической действительности, против лицемерия буржуазной морали, навязываемой трудящимся господствующим классом. Симптоматично, что позиции релятивизма в этике отстаивает целый ряд видных теологов, выступая фактически против требований вечного морального закона, источником которого является божественная воля.

Так, с позиций релятивизма разработал систему «ситуационной этики» американский теолог Дж. Флетчер. Он резко критикует требование как теологических, так и светских систем этики, что люди в своем поведении и оценках должны исходить из содержания морального закона. В этом смысле Флетчер вынужден признать «безжизненность морального закона, который учит людей подчинять реальность моральному закону или правилам, выведенным из него, вместо того чтобы их подчинять жизни» [21]. Однако релятивизм создает простор для усиления мистики, религиозной веры. Согласно логике, если нет истины в сфере морали, если нет доказательств верности того или иного морального выбора, то человеку остается или полагаться на интуицию, или следовать «непогрешимым» истинам, начертанным богом. Не случайно некоторые, на наш взгляд, наиболее консервативные этические школы ищут новые формы защиты релятивизма [22] или пытаются противопоставить релятивизму моральный догматизм, в котором они видят более надежное средство укрепления нравственных, как, впрочем, и всех духовных, ценностей буржуазного мира.

Логическим следствием, результатом релятивистского подхода к морали явился принцип «нейтральности», который приобрел характер одного из основополагающих принципов современной буржуазной этики, позволяющий ей выполнять свою социальную функцию. По мнению буржуазных философов, искавших путь развития «научной этики», выражением этого принципа является ее полная непричастность к какой бы то ни было идеологии, нейтральность к положению и интересам определенных социальных групп, различных общественных систем и вытекающая отсюда толерантность к тем или иным мо-

ральным оценкам, суждениям, выводам. Вот почему то направление, в русле которого развивалась этика в начале нашего века, оценивается буржуазными исследователями как «революция». Они пытаются объяснить весь ее прошедший путь, исходя лишь из внутренней логики развития науки, но отнюдь не из социальных процессов, важнейшими из которых явились раскол мира на две противоположные общественные системы, углубляющийся кризис (в том числе моральный) капитализма, заставившие буржуазию и ее идеологов искать новые пути для обеления социальной действительности, для сглаживания острых противоречий и т. д.

Сформулировав принцип нейтральности, а следовательно, терпимости в этике, буржуазные философы стремились подчеркнуть (и постоянно подчеркивают), что «научная» этика ничего общего не имеет с борьбой партий, классов, что она не зависит от мировоззрения людей. Полностью соглашаясь с теорией «деидеологизации» Д. Белла, Дж. Флетчер писал, что «в этике, как и в политике, мы наблюдаем конец идеологии, поскольку рамки последней очень узки, она упрощает события жизни, не дает выхода свободным решениям личности»[23]. Несомненно, что внедрение принципа нейтральности в этику явилось попыткой освобождения морали и ее теории от мировоззренческой основы с целью дезориентации трудящихся масс. В действительности это отнюдь не значит, что буржуазная этика поднялась над интересами классов, что она стоит вне классовой борьбы в современном мире. Подобно тому как теория «деидеологизации», выдвинутая современной буржуазной социологией, не означает отказа от коренных интересов господствующих классов, а является лишь новым способом их защиты, так принцип нейтральности в этике имел целью дать новые, более гибкие формы защиты моральных ценностей капитализма.

Что касается ссылок буржуазных философов на связь этики XX в. с общим направлением развития науки, то это не меняет той главной социальной функции, которой она подчинила свои основные задачи. Мы не берем под сомнение намерение Дж. Мура, выраженное в работе «Принципы этики», вышедшей еще в 1903 г., создать систему научной этики, столь же точную, как другие отрасли научного знания. Это намерение в определенной степени было связано с общим ходом развития науки то-

го времени, который помог Муру понять объективную потребность в научном обосновании этики. Однако мы не должны забывать, что заявление Мура о необходимости коренным образом изменить общее направление в этике было продиктовано желанием поднять престиж моральных ценностей капиталистического общества, найти возможность их рационально обосновать и таким образом укрепить буржуазный строй. К этому, собственно, сводилась та главная социальная функция, которую были призваны выполнить «реформаторы» этики начала XX в., хотя они пытались и пытаются тщательно замаскировать эту функцию.

Представители различных школ метаэтики, подчеркивая ее коренное отличие от предшествующей этической науки в подходе к анализу морали, обвинили последнюю в «натуралистической ошибке». Но они отвергли подход натуралистических школ к анализу этических понятий не только потому, что он не давал возможности вычленить специфику моральных ценностей и тем самым определить добро в качестве основной категории этики. Смысл замены содержательного анализа моральных ценностей формально-логическим состоял прежде всего в том, что этот метод снимал проблему оценки (с помощью объективного критерия) существующей системы морали, а также политической и социальной системы. Он также не давал возможности применить его результаты к поведению людей, обосновать необходимость определенных оценок и поступков. Абстрактный, оторванный от жизни анализ морали не дает возможности объяснить, почему определенный нравственный принцип имеет силу не только для отдельного, конкретного лица, но и для больших социальных групп людей, в силу чего важно им руководствоваться в практических делах.

Выдавая желаемое за действительное, буржуазные идеологи проводят мысль о том, что этика выполняет как нормативную, так и познавательную функции, и тем самым стараются доказать наличие логической связи между аналитической и нормативной этикой. Так, известный представитель метаэтики П. Тейлор считает, что метаэтика может быть использована как источник знаний моральной жизни, для развития в ней рационального начала. П. Тейлор утверждает, что метаэтика своим анализом помогает понять людям иллюзорность их представлений об истинности или ложности моральных суждений.

В этой связи он говорит о познавательной функции метаэтики. Более того, по его мнению, метаэтика тем самым выполняет и нормативную функцию. Отрицая правильность или ложность моральных суждений, она якобы убеждает людей в том, что они имеют право отказываться от каких бы то ни было моральных норм и принципов и могут руководствоваться в своем поведении личными желаниями, интересами и др.

Иными словами, этика, построенная на такой основе, должна воспитывать у людей абсолютно безразличное отношение к занимаемой ими позиции, к рекомендациям, касающимся их поведения, а следовательно, способствовать формированию терпимого отношения ко всему, что происходит в мире. Наряду с этим Тейлор в книге «Принципы этики» также подчеркивает, что нормативная этика исследует «рациональные основания для оправдания определенной системы моральных норм, имеющих общечеловеческое значение» [24]. Однако, принимая принцип терпимости, Тейлор, как и другие представители метаэтики, лишает мораль и этику практической ценности, той динамической силы, какой они должны обладать: силы убеждения, мобилизации общественного мнения и воли людей для практических действий.

Здесь с особой силой сказывается разрушающее действие на этику принципа нейтральности, ибо в общественной практике его осуществление невозможно. Этот принцип лишь способствует моральному разложению общества. В последнее время отдельные буржуазные философы с тревогой говорят об этом. «Требование, что философ может и должен рассматривать поведение людей с позиции, ему удобной, и что он должен строить свою «логику», ни во что не вмешиваясь, само по себе служит симптомом по меньшей мере моральной слепоты, но в еще большей степени — моральной деградации» [25], — пишет английский философ М. Лини.

Прикрываясь флагом «нейтрализма», сторонники современных буржуазных школ в метаэтике выполняют определенную мировоззренческую функцию — стремятся укрепить существующую систему ценностей, сохранить буржуазный образ жизни. В этой мировоззренческой установке—как бы тщательно она ни маскировалась—правящая буржуазия видит наибольшую ценность метаэтического подхода к анализу морали.

### 3. Призывы к новой переориентации этики

Почти все буржуазные исследователи современной этики отмечают, что в 60-х годах влияние метаэтики резко упало и постепенно рассеялись надежды решить с ее помощью важнейшие моральные проблемы. Уверенные в том, что моральная философия вновь «покоится на ошибке», многие из них видят ее в излишней увлеченности поиском наиболее соответствующих определений моральных понятий и допустимости моральных оснований, оставляя в тени более важную проблему — отношения между моральным основанием суждений и практическими действиями людей [26]. Общественная практика с необходимостью привела буржуазных философов в конечном итоге к выводу, что нельзя создавать пропасть, как это делается в метаэтике, между содержанием моральных суждений и их значением, и поэтому нет оснований ее отождествлять с философией морали [27]. «Этика мертва», происходит «эрозия этической мысли» и т. п. — так характеризуют они в последнее время состояние современной этики. 70-е годы выявили, пишет, в частности, американский философ Дж. Уитли, что «этика как наука более не существует, поскольку ее предметом считают анализ слов в моральном суждении, но не поступков, а следовательно, она не касается никаких содержательных проблем» [28]. Ту же мысль мы находим в книге «Этика мертвая и живая» американского философа Б. Данэма [29]. Известный американский социолог Д. Белл также отмечает, что старые этические системы утратили свое значение в современном буржуазном обществе, а вместе с тем не создано никаких основ для выработки новой системы этики [30].

В последнее время буржуазные философы при характеристике современной этики употребляют термин «шизофрения», имея в виду разрыв, утверждаемый большинством ее систем, между рациональным анализом понятий и мотивами поступков людей. Они оставляют в стороне самого человека, характер его отношений к другим людям, внутренние мотивы его действий, рекомендуя ему делать не то, что имеет для него ценность, не то, что соответствует его желаниям, интересам, а то, что, по его мнению, оправданно. Современные этические теории, пишет профессор моральной философии Австралийского национального университета М. Штоккер, «ведут к шизо-

френии между разумом и мотивами в такой жизненно важной и широкой сфере, какой является сфера ценностей. В то же время они говорят о гармонии в морально опустошенной жизни, где отсутствует то, что является ценным. Поэтому невозможно для морально зрелых людей, т. е. для людей, понимающих, что́ является ценным, действовать на основании этих теорий, руководствоваться в своих поступках внутренними мотивами... Как собственно этические теории они не могут обеспечить личности понимания интегральным путем, что такое благо. В качестве теорий сознания, причин и мотивов человеческой жизни и деятельности они терпят неудачу, ибо ставят нас в положение, которое психологически неустойчиво, неудобно и даже неприемлемо, а также потому, что они делают нашу жизнь в существенных ее чертах фрагментарной и непоследовательной» [31]. Такие оценки, несомненно, являются характерным симптомом углубляющегося морального кризиса и наглядно свидетельствуют о том, что метаэтика решительно ничего не может сделать для его преодоления.

В этой связи становятся понятными атаки подавляющего большинства западных философов на метаэтику, сопровождаемые лозунгом о том, что необходимо искать иной путь развития этики, чтобы создать «новую мораль». Они вновь широко обсуждают вопросы о природе моральных суждений, а следовательно, самой морали, о сущности добра и зла, а также вопрос о том, что может служить убедительным основанием морали, ее принципов, норм и т. д. [32] Обсуждение этих вопросов они считают предварительным условием для разработки «новой» этической теории.

Дискуссии эти, однако, обнаруживают отсутствие у буржуазных исследователей ясности и единодушия в понимании как того пути, по которому должна развиваться этика, так и ее нового подхода к анализу морали. Наряду с этим некоторые философы продолжают развивать чисто формальные системы, выявляя логические черты моральных понятий. Они относятся весьма равнодушно к самой морали, к спорам о ее содержании и характере, к выяснению того, почему поступки и действия людей должны быть моральны и т. д. Они смотрят на мораль как на нечто отжившее и не считают нужным ни объяснять ее, ни пересматривать ее содержание, оставляя другим заниматься этим бесплодным, на их взгляд, занятием. В луч-

шем случае они исследуют лишь логику вопроса типа «почему я должен быть моральным»[33].

Вместе с тем, как уже говорилось, большинство западных исследователей морали, в том числе представители различных направлений метаэтики, более серьезно относятся к этим вопросам, пытаются пересмотреть предмет этики, стремятся дать новое определение морали. Однако эти попытки приводят к самым неожиданным результатам.

Так, наиболее одиозные представители буржуазной этической науки отождествляют мораль со спортивной игрой. Поскольку ставкой в этой игре является ценность и смысл человеческой жизни, то важно, по их мнению, только хорошо научиться играть, соревнуясь с другими. При таком подходе моральная позиция человека по многим вопросам современности, понимание им своей ценности, принятие им моральных принципов зависят от того, как он играет в такую моральную игру.

Например, Э. Стивенс, автор книги «Моральная игра», пишет, что каждая система этики имеет свои правила игры. В одной из них главным компонентом, например, является «должное», которое представляется ему абсолютным и категоричным; его функцию он сравнивает с большой клюшкой, используемой в спортивной игре[34]. Итак, мораль, ее важнейшие понятия и принципы не более как правила игры, которые можно принять или отвергнуть, предпочесть одну игру другой и т. д. Поэтому незачем уделять серьезное внимание морали, выбору той или другой ее системы!

Представители так называемой академической этики, признавая в целом большое значение морали, стремятся улучшить положение дел в этике, ищут новое определение морали, с тем чтобы поднять ее престиж в обществе. К их числу относятся Г. Энскомб, Ф. Фут, Р. Сингер и др. Например, Ф. Фут, которая наиболее активна в этих изысканиях, призывает своих идейных последователей открыть дискуссию, целью которой являлось бы изменение способа рассуждений относительно того, что мы считаем добром или злом в моральном смысле. Более того, Ф. Фут говорит о необходимости изменить не только способ рассуждения о морали, но и понимание ее сущности или создать «новую систему» морали. Однако результат ее поисков резко расходится с намерениями. Позицию Фут мы ниже рассмотрим более подробно.

Далее, некоторые буржуазные философы, которые пришли к выводу, что метаэтика не может служить философией морали, считают необходимым восстановить теорию морали, связанную с жизнью. Так, Б. Данэм отмечает, что речь может идти об этике лишь в том случае, если моральные ценности имеют объективную основу. Тогда она сможет указать, «что должно быть избрано и сделано в жизни независимо от чьих-либо желаний»[35]. Данэм не отрицает проявления в моральных суждениях желаний, стремлений, сомнений людей. Но основную задачу научной этики он видит в том, чтобы преодолеть субъективный подход к морали, показать людям, что можно действовать на основании не одних лишь желаний, а правил и норм, подтверждаемых достоверными фактами. Главное требование, необходимое для плодотворного развития этики, состоит, по его мнению, в том, чтобы она учитывала ценность человеческой личности, исходила из отношения к человеку не как к средству, а как к цели.

Ряд других западных философов, выступающих с серьезной критикой основополагающих принципов метаэтики и подчеркивающих необходимость создания новой философии морали, обращают внимание на специфику ее метода исследования в отличие от эмпирического метода естественных наук. Американский профессор Дж. Джеймс в докладе «Проблема научного обоснования норм», с которым он выступил на XVI Международном философском конгрессе, в этой связи отметил, что ни чистая логика, ни одни лишь эмпирические данные не могут решить проблемы морали. «Наука, — считает он, — может нас снабдить необходимым материалом для определения, какие нормы закономерны, но она не может дать нам должного критерия, чтобы определить, разумно ли следовать этим нормам. Для этого нужна философия морали»[36].

Чтобы решить эту задачу, многие буржуазные философы считают необходимым пересмотреть содержание научной этики, доказывая, что она должна органически сочетать в себе дескриптивную и аналитическую стороны, должна быть обращена к поведению людей, быть наукой о разумном поведении. Эта точка зрения противоречит мнению представителей позитивизма, утверждающих, что метод в этике тот же, что в любой науке[37]. Они в принципе правильно отмечают, что этика должна опи-

раться на данные различных наук, но ее метод не тождествен методу конкретных наук, в частности наблюдение, эксперимент не могут в этике занимать то место, которое они занимают во многих естественных науках. «Моральные принципы, — пишет Дж. Харман, — не могут подтверждаться тем же путем, что принципы науки. Очевидно, более правильной является мысль, что нет той связи между моральными принципами и наблюдением отдельных случаев, какая имеет место в науке... отсюда мы видим явное различие между этикой и наукой» [38].

Наряду с этим на Западе все чаще высказывается верная мысль о том, что плодотворное развитие науки требует ценностного подхода, ее связи с этикой. Так, по мнению буржуазного философа Д. Шафира, «девальвация самой науки является следствием ее отрыва от философии» [39]. Другой западный исследователь, Н. Бови, также ставит вопрос о необходимости «отбросить тезис о дихотомии ценностей и фактов». Он, в частности, считает, что «ценностный подход дает возможность ученому предвидеть будущее» [40].

В этой связи буржуазные философы полагают, что плодотворное развитие этики возможно лишь в случае отказа от принципа нейтральности, освобождающего не только философов, но и естествоиспытателей от мировоззрения, а следовательно, от ответственности за свою деятельность. Эта мысль прозвучала в некоторых докладах буржуазных философов на XVI Международном философском конгрессе. В одном из них отмечалось, что в науке нельзя руководствоваться принципом нейтральности, в противном случае ни один ученый не сможет контролировать результат своего труда и отвечать за цели своих исследований [41].

В последнее десятилетие появились работы буржуазных авторов, в которых содержится попытка показать роль идеологии в решении моральных проблем, в образе действий людей [42]. Автор одной из таких работ Л. Браун в полемике с эмотивистами отмечает, что хотя моральная позиция людей, несомненно, связана с их эмоциями, но в основе этой позиции лежит ценностное отношение, определенная идеология, побуждающая людей поступать различным образом. Мы являемся свидетелями того, пишет он, как различные системы идей «направляют ненависть и антагонизм, оправдывают социальное подавление или преследование людей, стремятся оправдать тот или иной

национальный или международный кризис и конфронтацию сил или же, наоборот, отстаивают лояльность и согласие». Иначе говоря, различные системы идей используются, «чтобы влиять на нашу позицию и поведение» [43], дают обоснование решениям и поступкам, а следовательно, определяют их действенность. Если решение достаточно обоснованно, то оно мобилизует волю к действию, способствует соединению сущего и должного, указывает реальный путь перехода от принимаемых принципов к практическим действиям. Следовательно, заключает Браун, нельзя себе представить поведение, формируемое лишь внутренней характеристикой личности, ибо последняя в свою очередь зависит от сложных социальных процессов, в том числе от системы идей, господствующей в данном обществе. Ту же мысль проводит профессор Колумбийского университета Ч. Френкел. Максимальная объективность социальной науки, отмечал профессор С. Хардинг на XVI Международном философском конгрессе, требует не нейтрального подхода к проблеме ценностей, а отношения исследователя к социальным ценностям — к тем из них, которые позволяют добиться прогресса в обществе [44].

Таким образом, некоторые буржуазные философы под влиянием фактов окружающей действительности вынуждены признать зависимость от них поведения человека. Задача этики состоит в том, чтобы выработать социальную направленность поведения, опираясь на определенную систему ценностей. Иначе говоря, вновь поднимается вопрос о необходимости восстановления взаимосвязи между моральными ценностями и реальными фактами.

Реакцией на метаэтику являются также призывы буржуазных исследователей вернуться к нормативным этическим системам, заняться анализом не общих, а повседневных моральных проблем [45]. С одной стороны, эти призывы совпадают с интересами господствующих классов, которые нуждаются в этических концепциях, могущих теоретически обосновать «новую мораль», сформулировать ее основные принципы, создавая при этом в массах убеждение, что «новая мораль» соответствует духу времени, интересам каждой личности, определяет путь достижения счастья. С другой стороны, их обращение к нормативным проблемам отражает крайнюю противоречивость нравственного состояния современного капиталистического общества. Наряду с широкой волной амо-

рализма, морали «вседозволенности», захлестнувшей капиталистические страны, у многих людей наблюдается «острое желание восстановить моральные и духовные ценности»[46], преодолеть существующий моральный вакуум. Все явственнее выступает стремление личности обрести свой статус в «обществе равных возможностей», играть активную роль в общественной жизни. Это нашло свое отражение в изменении проблематики этики. Например, У. Франкена считает, что «современная этика, занимаясь метапроблемами, все больше, однако, обращается к нормативной этике или к собственно моральным суждениям»[47].

В работах по этике в последнее время ставятся вопросы о равенстве и справедливости, о моральной ответственности людей. В некоторых из них предпринята попытка исследовать моральный аспект существующих при капитализме социально-политических проблем, в том числе правомерности использования войны как средства защиты национальных интересов, этический аспект экономических, а также экологических проблем. Большое количество статей и книг по этике посвящено обсуждению моральной оценки абортов, различных вопросов сексуальной морали, этических аспектов смерти, эфтаназии и др.[48] Следует отметить, что нормативная этика стала интересовать не только широкие слои общества, но даже представителей деловых кругов. «Обсуждение ее проблем продвинулось с последних страниц газет на первые»[49], — пишет один из представителей деловых кругов Америки — Д. Хилл. Интерес к этике многие авторы справедливо связывают с той большой ролью, которую экономика и политика занимают в жизни общества. Между тем именно в этих сферах наиболее ярко проявляются такие атрибуты капитализма, как коррупция, шпионаж, воровство. Поэтому, по мнению многих буржуазных авторов, задача состоит в том, чтобы найти «путь оздоровления моральной атмосферы в этой области, усилить чувство ответственности бизнесменов»[50].

Признавая, что конкретные моральные проблемы интересуют широкие круги людей, буржуазные философы при этом правильно отмечают, что эти проблемы не могут найти своего решения на уровне обыденного сознания. Так, любой обсуждаемый закон (в частности, закон, запрещающий аборты), считают они, должен иметь обоснование. Необходимо четко представить себе его цель,

связь с общим кодексом общественной морали, чтобы правильно оценить его с точки зрения интересов каждой личности. Нельзя судить о справедливости того или иного явления, пока нет философского понимания справедливости как моральной и правовой категории. Философское обоснование моральных проблем они связывают с новейшими вариантами этики утилитаризма, теорий справедливости и других систем нормативной этики, получивших хождение в разное время в различных капиталистических странах. Много надежд на изменение морального климата капиталистического общества, особенно на моральное усовершенствование личности, буржуазные философы возлагают также на различные концепции управления поведением, разрабатываемые в духе «этического сциентизма».

Однако их оценки различных этических систем, как и состояния этики в целом, крайне противоречивы. Как мы стремились показать, надежды на то, что этика наконец-то обретает силу, сменяются разочарованиями, общим пессимистическим выводом (отражающим истинное положение вещей), что этика ... мертва. Нельзя согласиться с мнением о том, что такое состояние этики есть результат случайных обстоятельств, что оно связано с господством отдельных систем и непониманием других систем, оставшихся в тени. «Шизофрения» буржуазной этики подготовлена всем ходом ее развития. Анализ важнейших этических школ покажет верность этого вывода.

## Глава II

# Страх перед «натуралистической ошибкой» и начало разрушения этики

Большинство буржуазных философов считают, что современная этика преодолела «натуралистическую ошибку», и это, по их мнению, является заслугой прежде всего основоположника интуитивизма в этике — английского философа Дж. Мура. Его имя наиболее популярно в современной этике. Пожалуй, нет ни одной дискуссии, которая так или иначе не отмечала бы его роль в ее развитии. «Принципы этики, — пишет американский философ Г. Марголис, — с момента своего появления оказали такое влияние на этическую теорию, что трудно себе представить всю семидесятилетнюю историю ее развития без того вклада, который внес Мур»[1]. Буржуазные авторы обычно отмечают, что Мур сделал значительный шаг по пути создания «научной этики», имея в виду систему, которая покоится на требованиях «всеобщности, объективности и автономности». Ее цель — определение общих принципов, а не руководство выбором конкретных поступков людей[2].

Между тем, трезво оценивая итог развития этики по пути «строгой науки», буржуазные философы вынуждены признать, что она оказалась в тупике, что с момента утверждения метаэтического метода исследования она потеряла свое значение в качестве философии морали. Попытаемся внимательно проследить этапы ее развития. Это даст возможность убедиться в том, что начало разрушения этики идет именно от Дж. Мура. Он заложил основы метаэтического подхода к анализу морали, в результате которого принципы этики стали автономными относительно поведения, поступков, действий людей. Таким образом, ценностные установки личности оказались оторванными от социальной действительности.

## 1. Добро объективно... но неопределимо

Чтобы создать систему научной этики, Мур считал необходимым решить следующие вопросы: каков характер и основные функции моральных понятий и суждений? являются ли моральные суждения по своему содержанию истинными или ложными и можно ли их определить?

Вопрос о характере моральных суждений (могут ли они быть объективными и как они определяются) интересовал еще Д. Юма и его последователей. Однако, будучи субъективным идеалистом, Юм пришел к выводу, что поиски решения этих вопросов напрасны. По его мнению, моральные свойства явлений, поступков не оцениваются, а лишь субъективно ощущаются. Следовательно, ни о каком объективном характере моральных суждений речи быть не может. Дж. Мур считал, что эти вопросы имеют важное значение для поведения людей. Но чтобы понять поведение, необходимо понять, что такое добро как основная моральная категория, с которой связаны все остальные понятия и суждения в этике. Причем, по мнению Мура, вопрос состоит не в определении того, что мы имеем в виду, когда произносим слово «добро», т. е. не в выявлении конкретных явлений, оцениваемых как добро. Научная этика, полагал он, должна иметь в виду саму идею добра, понятие добра, т. е. выявить нравственный смысл явлений, оцениваемых как добро. Мур считал, что все существовавшие до сих пор системы этики не смогли дать удовлетворительного анализа понятия добра, поскольку в их определениях допускалась «натуралистическая ошибка». Выявить и преодолеть эту ошибку — необходимое предварительное условие создания системы научной этики.

Согласно Муру, совершать «натуралистическую ошибку» в этике — значит определять моральные качества личности через ее природные свойства, т. е. сводить моральные понятия к психологическому состоянию личности или определять моральные понятия через неморальные. «Я связываю понятие натурализма, — писал он, — с определенным методом подхода к этике — с методом, который в точном его понимании несовместим с какой бы то ни было системой этики. Этот метод состоит в подмене понятия «добра» каким-либо свойством или группой свойств природных объектов»[3].

Натурализм требует также эмпирической проверки моральных суждений. Мур верно подметил, что при таком подходе к анализу этических понятий этика теряет свой философский характер, становится отраслью эмпирических знаний или сферой применения данных естествознания. В этой связи он подверг критике позицию ряда натуралистических школ — утилитаризма И. Бентама и Дж. Милля, эволюционной этики Ч. Спенсера. Так, отмечал Мур, если принять положение утилитаризма, что добро — это все то, что приводит к удовольствию, то само по себе удовольствие (независимо от цели человека) есть добро. В свою очередь это предполагает наличие моральной ценности в природных явлениях и в психологических факторах. Например, если добро есть то, что полезно, или то, что ведет к счастью, следовательно, тем самым оно выступает ценностью для другого или средством для достижения более высокой цели, но не является объективной ценностью, существующей «сама по себе», или «внутренней ценностью» (intrinsic value).

В натурализме, как показал Мур, логика морального суждения и его оценка тождественны логике суждений о фактах материальной действительности, логике суждений естественных наук. Тем самым натурализм по существу снимает проблему определения добра в качестве основной категории этики, а значит, отпадает надобность в создании этики как науки, призванной теоретически обосновать нравственные ценности, выявить природу этических категорий.

Мур указывает также на субъективный характер позиции сторонников натурализма при определении категории должного, которое выводится из существующих вещей. Этим вещам, поступкам приписывается тот моральный смысл, который желателен. Но в этом случае то, что должно быть, становится тождественным тому, чего люди желают. Тогда моральная проблема практически отпадает сама по себе, она сводится к вопросу о том, чье желание должно преобладать, что отнюдь не является проблемой этики, а скорее политики.

В критике натурализма Мур пришел к правильному выводу: нельзя нравственную ценность непосредственно выводить из фактов. В этой связи он хотел показать различие между оценкой явлений, поступков и описанием фактов, связанных с ними. Он стремится выявить ха-

рактер ценностных суждений в отличие от неценностных. Это, по его мнению, требует, как мы уже отмечали, точного анализа этических понятий, определения моральной ценности как таковой, т. е. добра в качестве «внутренней ценности».

При анализе этических понятий Мур перенес центр тяжести с онтологического аспекта на логический. Его прежде всего интересовало: а) каковы качества, которыми обладают предметы; б) каковы поступки, на основании которых мы можем сказать, что они являются добром. Сама постановка вопроса о различии между ценностями и фактами, их оценкой была в то время очень важна. Но выводы, к которым пришел Мур, оказались малоплодотворными.

Мы усматриваем у Мура правильную мысль о том, что оценка не сводится к описанию фактов, свойств явлений. Но из этого отнюдь не следует, что в своих рассуждениях мы можем отрывать их друг от друга. Оценка опирается на факты, из которых могут следовать определенные рекомендации для поведения. Иначе рассуждает Мур. Для него как представителя антинатурализма в этике моральное понятие не только не может быть выражено через природные понятия (в этом он был прав), но оно вообще никак не связано с реальными фактами. Отсюда следует, что оценка явлений, поступков и их описание независимы друг от друга.

Позиция Мура вполне последовательна: поскольку моральные понятия не связаны с явлениями, фактами реальной жизни, не коренятся в них, то моральные принципы также независимы от конкретных явлений, фактов. В этом состоит смысл его положения об автономности этики и ее принципов. Но если это так, то людям бессмысленно руководствоваться принципами морали в своем поведении, поскольку в них обобщены определенные черты конкретных явлений, поступков.

Такое понимание связи между дескриптивной и оценочной частью суждения лишено основания. Конечно, оценка непосредственно не связана с конкретными явлениями действительности, описание этих явлений еще не означает их оценку. Но в оценке каких-либо явлений действительности люди, несомненно, опираются на их качества, свойства. Иначе нельзя объяснить, почему отдается предпочтение одному явлению, поступку перед другим. Положительная оценка явления, поступка без

учета его конкретного содержания есть иррационализм. В данном случае речь идет о моральных качествах, моральных свойствах оцениваемых явлений и поступков.

Мур был прав, когда он выдвинул как необходимое условие развития научной этики определение тех качеств и свойств, которые придают явлению или поступку моральный характер. Это позволяло разграничивать природные и неприродные качества или свойства. Так, характеризуя природное качество, Мур отмечал, что, во-первых, оно является аналитическим, его можно разложить на более простые свойства, из которых оно состоит. Во-вторых, все природные качества поддаются эмпирической проверке, поэтому суждения, связанные с ними, являются эмпирическими суждениями, или тавтологиями. С характеристикой природных качеств, данной Муром, в принципе можно согласиться. Он считает, что моральные качества, как любые неприродные качества, являются простыми, неразложимыми. У них нет компонентов, и поэтому их нельзя анализировать. Они не являются природными качествами, поскольку их наличие или отсутствие в явлении нельзя обнаружить ни эмпирически, ни с помощью чувств. К таким качествам Мур относит прежде всего категорию добра. Добро, по его мнению, как «внутренняя ценность», не зависит ни от оценки людей, ни от чувств. «Я решительно склонен думать, что они (т. е. моральные понятия. — *К. Ш.*) не относятся к психологическим»[4]. Если природные качества, согласно Муру, являются структурными, определяют вещь как таковую, то добро, будучи «внутренней ценностью», лишено какой бы то ни было связи с качествами вещей или человеческой личности, оно лишено какого-либо конкретного содержания. Иными словами, Мур дает лишь негативное описание неприродных качеств. Их позитивную характеристику уловить невозможно.

Характеризуя моральную ценность как «добро само по себе», Мур имеет в виду, что объект обладает добром вне его связи с другими объектами. Если мы хотим, говорит он, узнать, какие явления обладают внутренним добром, мы должны рассмотреть, что они собой представляют при условии их абсолютной изоляции. В этом случае мы можем судить, является ли их существование добром. Поэтому на вопрос, какого рода явления обладают нравственным качеством добра, он отвечает, что

вещи красивы сами по себе, т. е. независимо от впечатления, которое они производят, и от чьего-либо интереса; эстетическое восприятие, личная привязанность, знание являются добром лишь в том случае, если они не служат средством для достижения определенной цели.

Таким образом, изолируя явления, оцениваемые как добро, вырывая их из общественных связей, Мур практически лишает их нравственной ценности. В самом деле, знание «само по себе» лишено моральной ценности, если оно не служит средством достижения определенной цели — всестороннего развития личности, социального прогресса, развития культуры и т. д. Естественно, что такая характеристика добра мало что дает для выявления содержания его как морального качества. В ней не отмечены те черты, которые проявляются, когда речь идет о моральных качествах того или иного явления. Не указаны конкретные стороны, аспекты явлений, поступков, относящихся к сфере морали. Мур не показал также, почему моральные качества, свойства явлений не могут быть определены через понятия, употребляемые в других сферах — социологии, политике и т. д., почему он считает мораль областью простых качеств.

В этой связи следует отметить, что понятия природного и неприродного весьма смутно определены Муром, их теоретическое обоснование лишено четкой логической последовательности. Например, одно дело утверждать, что моральные суждения отличаются от эмпирических, что они не могут быть сведены к конкретным вещам. Этот тезис четко прозвучал у Мура. Другое дело — определить, что они собой представляют. Этого Мур сделать не сумел.

Неумение четко провести различие между природными и моральными качествами в конечном счете определило один из его основных выводов. Согласно его характеристике неприродных качеств, добро неопределимо. Иначе оно было бы понятием аналитическим, или тавтологией, выражающей, что моральные явления подлежат эмпирическому доказательству. Он писал: «Если меня спрашивают, как можно определить добро, мой ответ таков, что оно не может быть определено, и это все, что я могу сказать» [5].

Правда, Мур пытался дать определение добра как «внутренней ценности». Так, он утверждал, что добро —

«это определенное состояние духа, которое может быть грубо описано как удовольствие, получаемое от общения с другими людьми, или как радость, испытываемая человеком от красивых объектов»[6]. Мур определяет дружбу как добро, а зло сводит к жестокости, сладострастию, ненависти, зависти, презрению и боли[7]. Действительно, приведенные примеры открывают в какой-то мере путь к определению понятия добра. Но это лишь отдельные примеры, оторванные от конкретных явлений социальной жизни. Общий вывод Мура остается незыблемым — добро неопределимо.

Этот по существу главный вывод Мура показал несостоятельность провозглашенного им нового метода определения природы моральных ценностей. Он исключает их философский анализ, выяснение прежде всего социальных факторов, которые в конечном итоге определяют моральные ценности. Добро как одно из основных этических понятий обладает спецификой по сравнению с другими, возможными для оцениваемого явления неэтическими характеристиками (специфика добра не заключена в его природной характеристике). Не каждый объект поэтому обладает моральной ценностью. Но каждое социальное явление вовлечено в сферу общественных отношений, и его моральная ценность выражает его общественную значимость. Следовательно, поступки, явления обладают моральной ценностью не «сами по себе», а в связи с теми социальными последствиями, к которым они ведут.

В действительности социальное содержание моральных ценностей исключает возможность их абстрактного определения, независимость от тех обстоятельств, отношений, в которых они проявляются. Поэтому в классовом обществе представления о добре и зле всегда были представлениями определенных классов. Что касается утверждения Мура об универсальности и неизменности добра, то за ним скрывается желание доказать единство классовых интересов и оценок в капиталистическом обществе, устойчивость буржуазных моральных ценностей, вернее, создать иллюзию такой устойчивости.

Тезис о неопределимости добра, если следовать логике Мура, означает, что моральные суждения (хотя он никогда не отрицал их информативного смысла) ничего по существу не добавляют к фактам, раз мы не знаем, что выражает добро. Другими словами, мы не можем

знать, какую информацию о мире содержат моральные суждения, что́ в них является важным и почему ими нужно руководствоваться в нашем поведении, какие рекомендации из них следуют. Возражая представителям натурализма по поводу того, что нельзя сводить этические понятия к неэтическим, Мур имел в виду (путем выявления морального смысла в явлениях) показать, что моральные суждения влияют на поведение людей. Но, отказавшись определить добро, он не смог показать, каким же образом моральные суждения оказывают влияние на их поведение. Иными словами, в интуитивизме Мура отношение между моральными суждениями и практическим поведением является пустой фразой, об этом отношении ничего нельзя сказать, как вообще ничего нельзя сказать о добре. Мур не показал отношения моральных суждений к социальной позиции личности, к выбору человеком своих поступков.

В связи с этим не будет лишним напомнить, что, создавая систему научной этики, Мур отстаивал теорию, независимую от практики. Он, как известно, отстаивал принцип автономности теории. К книге «Принципы этики» Мур, в частности, писал, что моральная практика — это лишь казуистика. Но тогда приходит конец этике как теории морали, пропадает смысл формулируемых ею общих принципов, поскольку они неприложимы к моральной практике. Мура мало интересовала реальная жизнь, когда он формулировал свою общефилософскую и этическую позицию. Известно его крылатое выражение: «Я не думаю, чтобы мир или науки предлагали мне какие-либо философские проблемы. То, что поставили передо мной эти проблемы, — это рассуждения о мире или науке других философов»[8]. Из положения Мура о неопределимости добра следует, что различные люди, пользуясь понятием добра для оценки событий, могут вкладывать в него совершенно различное содержание, и, таким образом, это понятие в сфере морали оказывается бессмысленным.

«Натуралистическая ошибка», в которой Мур обвинял представителей предшествующей этики, все же содержала попытку (пусть неудовлетворительную) определить добро. Конечно, неправильно отождествлять добро с самим природным объектом, как это делают сторонники натурализма. Когда мы говорим «добро — это удовольствие», «сознательность есть добро», то мы имеем

в виду нечто иное, чем само явление; добро не тождественно самому явлению, оно присуще ему в качестве одной из сторон. Натурализм не смог вычленить эту сторону. Вместе с тем он содержал положительное зерно, а именно стремление связать добро с действительными человеческими потребностями. Объективно это означает (представители натурализма не делали этого вывода), что мораль представляет собой социальный феномен, поэтому ее требования имеют в виду социальное благо, и в этом ее огромное значение для общества. Ведь любое определение или оценка явления, поступка включает понимание его значимости для человека, для общества. Следовательно, они включают, как мы говорили, отношение субъекта к оцениваемым явлениям. Но эти отношения опираются на объективную основу, т. е. на определенные свойства социальных явлений и обусловленных ими поступков, побуждая нас оценивать их как нравственное добро.

Протест Мура против натурализма был протестом, во-первых, против связи нравственной оценки с фактами социальной действительности и, во-вторых, против фактуализма, т. е. против обоснованной оценки. Оценка содержит рекомендацию, поскольку ее можно подтвердить в индивидуальном, а главное — в социальном опыте человека. Именно потому, что моральные суждения связаны с поведением человека, они в значительно большей степени предписывают людям, как поступать, нежели любые иные суждения.

В решении проблемы о характере моральных суждений (хотя, как мы знаем, ее суть Мур представлял себе во многом правильно) он сделал шаг назад, поскольку отверг саму возможность определения добра. В действительности для теоретической этики необходимо знать не только то, что добро есть моральное качество и каково его содержание, но также и то, каково то действие, к которому добро применяется, и каковы его последствия для общества.

Мур не видел той огромной области реальных моральных проблем, процессов и отношений, к оценке которых применимы категории добра и зла. А главное, он не выявил социальную сущность добра. На этом основании он объявил добро простым самоочевидным качеством, хотя, если бы он обратился к конкретной жизни, он смог бы убедиться, насколько сложно раскрыть смысл

добра. Вывод о неопределимости добра парализовал буржуазную этику, лишил ее предмета исследования, той основной функции, которую она должна выполнять.

Как мы уже отмечали, Мур стремился свою позицию противопоставить субъективизму. Хотя он объявил добро неопределимым и чем-то неуловимым, он вместе с тем признавал его объективно существующим. Как же он понимал объективный характер добра, если отрывал его от природной и социальной действительности, а также от желаний и потребностей личности? Разделяя позиции философского реализма, Мур переносил существование добра в универсум, в некий мировой разум. В понимании Мура добро, как и вся сфера моральных ценностей, — это абстрактная, самодовлеющая сущность, которая возвышается над материальным миром, над социальными отношениями, существует вне времени и пространства.

Здесь наиболее наглядно выступает объективно-идеалистическое понимание Муром моральных ценностей. На деле добро существует объективно не в том смысле, что его можно отождествлять с другими объективными признаками социальных явлений. В этом случае мы допускали бы «натуралистическую ошибку», рассматривали бы объективные качества морали по аналогии с объективными качествами материального мира. Добро объективно в том смысле, что оно особым образом отражает определенные стороны общественных отношений, существующих независимо от человека. Здесь уместно привести следующее высказывание Ф. Энгельса: «...люди, сознательно или бессознательно, черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. из экономических отношений, в которых совершаются производство и обмен»[9]. Характер общественных отношений, форма развития производительных сил, определенный социальный строй в классовом обществе в конечном итоге определяют содержание добра и идеалов общества. Вне конкретного общества нельзя понять нравственные представления людей, их поступки.

Мур обращается также к вопросам практической морали, стремясь вслед за теоретическим анализом добра определить «правильное», «долг», хотя этим вопросам он уделяет второстепенное значение в своей этической концепции. Те действия, которые производят наибольшее

количество блага, являются, по мнению Мура, правильными. Здесь заметна связь Мура с критикуемым им утилитаризмом. «Действие является правильным, — пишет Мур, — только тогда, когда ни одно другое действие, которое действующее лицо могло бы вместо него совершить, не могло бы иметь внутренне лучших результатов; в то же время действие является неправильным только тогда, когда действующее лицо могло бы совершить вместо него некоторые другие действия, общий результат которых мог бы быть внутренне лучшим» [10]. Таким образом, Мур прибегает к количественной характеристике правильного, связывая его с наибольшей суммой добра. Он включает в оценку поступка прежде всего его результат, причем непосредственный результат, а не тот, который можно было ожидать, исходя из целей и намерений действующего лица.

Конечно, о характере поступка мы прежде всего судим по его результату. Но мотивы действий играют очень важную роль для моральной оценки поступка, ибо во многом позволяют судить о моральном облике человека. Моральная ценность поступков определяется теми целями, намерениями, которыми руководствовался человек, совершая их. А именно эти мотивы должны быть пронизаны подлинным гуманизмом — заботой о благе, счастье других людей, общества в целом. Если же поступок человека объективно ведет к добру, но человек, совершая его, имел в виду лишь свой интерес, свою выгоду, не считаясь с общественным интересом, его нельзя считать морально ценным.

Далее, при моральной оценке поступка следует учитывать обстоятельства, при которых он был совершен. Только совокупность всех этих моментов может привести к правильной оценке как самого поступка, так и человека, его совершившего. Мур отходит от этого принципа, хотя частично и принимает во внимание мотивы действий. Он утверждает, что отношение между совершенным поступком и намерениями действующего лица является внешним, поскольку намерения не составляют части поступка. В то же время Мур отбрасывает обстоятельства, при которых поступок был совершен. Желая выразить идею, понятие правильного, он забывает о том, что это понятие должно быть приложимо к конкретным поступкам, а значит, оно не может быть абсолютно правильным при всех обстоятельствах.

Однако Мур ищет определение правильного, которое имело бы всегда и всюду одинаковое значение, пригодно было бы для «мира в целом». «Наша теория считает, что если истинно то, что в определенное время... действие правильно, то всегда должно быть истинно, что это действие является правильным; или, другими словами, действие не может изменяться от правильного к неправильному или от неправильного к правильному; не может быть истиной, чтобы одно и то же действие было правильным в одно время и неправильным в другое...» [11]. Но понятие правильного, которое годится, по его мнению, для «мира в целом», практически неприложимо ни к одному конкретному действию.

Понятие правильного, сформулированное Муром, трудно применить к оценке конкретных поступков еще и потому, что оно связано с добром, которое, как мы знаем, в понимании Мура неопределимо, невыразимо. Но если в качестве главного критерия правильного выступает нечто неопределимое, невыразимое, то оценить действия как правильные вообще невозможно.

Долг Мур также выводит из добра. Поступок, расцениваемый как добро в его моральном значении, по мнению Мура, обладает характеристикой должного, т. е. является поступком, который следует совершить. Вот почему одним из синонимов добра у Мура является то, что «должно существовать ради самого себя». Содержанием долга, как и правильного, является максимум возможного блага. Формально это правильно, ибо долг человека состоит в том, чтобы стремиться к добру. Но неизбежно встают вопросы: что такое добро, каково его содержание в конкретных условиях, т. е. вопросы, на которые этика Мура ответа не дает.

## 2. Истинность морали недоказуема

Буржуазные авторы, как правило, ставят Муру в заслугу постановку и решение вопроса о способах познания добра и доказательствах истинности или ложности моральных суждений и оценок. Известно, что Мур разделял позиции когнитивной этики, считая, что моральные явления поддаются познанию, и потому моральные суждения могут быть истинными или ложными. На этом основании некоторые буржуазные исследователи считают, что он сделал шаг вперед по пути признания объек-

тивного характера вещей и их познания. Этот вывод они аргументируют тем, что он возражал против определения правильности явлений на основании чувств, ибо в этом случае одна и та же вещь может одновременно считаться хорошей и плохой [12].

Известно, что Мур выдвинул свой способ познания добра, получивший в истории философии и в этике название интуитивизма. Он считал, что с помощью так называемого «здравого смысла» субъект способен устанавливать, какие объекты являются добром. «Здравый смысл», по его мнению, позволит выявить тип действий, обеспечивающий наибольшую сумму благ. Причем эти блага самоочевидны и не нуждаются ни в каких доказательствах. «Когда я называю такие суждения (т. е. суждения о внутренней ценности, о добре. — *К. Ш.*) «интуицией», я просто хочу сказать, что они не подлежат доказательству... Они должны быть просто приняты или отвергнуты, но не могут быть логически выведены из какого-либо другого суждения» [13]. Но Мура интересует знание не только поступков, явлений, оцениваемых как добро, но и познание «добра самого по себе», или добра как «внутренней ценности». Познание, по его мнению, должно раскрыть цели поведения, дать их классификацию, установить, какие из них являются «внутренней ценностью».

Интуиция в понимании Мура — это особая способность человека, которая дает возможность непосредственно познать содержание морального суждения. Подобно Д. Юму и А. Смиту, он ее толкует в духе морального чувства. Интуиция объясняет отношение человека на уровне «здравого смысла» к целям его поведения, помогает установить истинность моральных явлений. Моральная интуиция, считает Мур, исключает анализ, поиски доводов в пользу тех или иных суждений, поэтому она отличается от интеллектуальной интуиции, которая, по его мнению, играет очень важную роль в процессе познания мира. Это значит, что о морали, к которой неприложимы научные средства познания, ничего сказать нельзя, нет смысла анализировать моральные явления, поскольку якобы все они оказываются самоочевидными.

Совершенно ясно, что с помощью этого метода невозможно отличить моральные явления от аморальных, поскольку последние также самоочевидны. Интуитивное познание как самоочевидное Мур относит не к морали

вообще, а к узкой группе моральных суждений. Истина других видов суждений в морали должна добываться другими средствами, но редко может быть установлена. Интуитивизм Мура не случайное явление, он отражает тот факт, что в капиталистическом обществе социальная (а значит, и моральная) необходимость противостоит коренным интересам и целям подавляющего большинства людей, реальный выбор которых не может полагаться на нее. Поэтому принцип свободы личности отнюдь не направлен на то, чтобы она согласовывала свои поступки с требованиями общественной морали. Здесь личность вынуждена действовать по собственному усмотрению, на свой страх и риск, полагаясь на мифическую «самоочевидность» явлений, но не на действительное знание их сущности.

Однако познание мира, особенно социальных явлений, представляет собой сложный процесс, включающий различные формы, механизмы и средства постижения истины. Одной из форм познания является интеллектуальная, или творческая, интуиция, с помощью которой можно непосредственно усмотреть истину до того, как мы будем располагать необходимыми теоретическими доказательствами. Интуиция — это способность человеческого ума непосредственно выразить ту или иную идею, т. е. предвидеть ее. Следует иметь в виду, что интуиция связана со сложнейшими психическими процессами, а они не могут быть раскрыты только средствами логики. В. И. Ленин отмечал: «...психология, физиология органов чувств... умственного развития ребенка... животных... вот те области знания, из коих должна сложиться теория познания и диалектика»[14]. Значит, с одной стороны, интуиция — это особая форма психического отражения, с другой стороны — определенная форма познавательной деятельности, непосредственного познания. Но оно имеет свою основу. Интуитивное знание ряда истин опирается на многократно повторенный опыт, на многократно проверенную систему знаний. Об интуитивном знании философы говорят еще как о знании неосознанном, имея в виду, что по своей форме оно лишено сознательного контроля в процессе поиска решения.

Это служит основанием для ряда буржуазных философов отождествлять интуицию с бессознательной деятельностью, рассматривать ее как вйдение, озарение,

оторванное от процесса познания, от других его форм, а значит, ни на чем не основанное. В действительности поиск решения, который совершается интуитивно, опирается на накопленный опыт, на прошлые знания, логически обоснованные. Таким образом, видение истины есть следствие длительного поиска результата, который в какой-то момент выявляется. В этом огромная роль интеллектуальной интуиции в развитии науки.

Роль интуиции, несомненно, велика и в познании морали. Марксизм не отрицает способности субъекта угадать, непосредственно усмотреть характер многих поступков, их моральный смысл, а значит, выразить, «схватить» саму идею добра, приложимую к оценке поступков, общественных явлений и т. д. Но знание добра, к которому мы пришли интуитивно, есть следствие бессознательной работы мозга, связанной с этим опытом и этими оценками. Интуитивное постижение добра, действие этого бессознательного процесса «учитывает» и внутреннее моральное состояние личности — чувство ответственности, совести, долга.

Следовательно, интуитивное познание добра не есть познание, которое, как утверждал Мур, абсолютно оторвано и от опыта, и от логики. Но одна лишь интуиция явно недостаточна для выяснения природы моральных ценностей, как и других социальных явлений. Гегель совершенно правильно отмечал, что если опираться только на непосредственное знание, одной из форм которого является интуиция, то мы вынуждены будем довольствоваться суждениями, не носящими характера всеобщности. Он, в частности, писал: «...незнание того факта, что *всеобщее* не находится в *непосредственном знании*, а есть результат культуры, воспитания, откровения человеческого рода, — незнание этого факта показывает недостаток простейшего размышления. Если признавать значимость *непосредственного знания*, то выйдет, что каждый имеет дело лишь с собою: один знает одно, другой знает другое; все тогда оправдывается и находит одобрение, даже самое дурное, самое иррелигиозное и т. д. Эта противоположность между *непосредственностью* и *опосредствованностью* представляет, таким образом, весьма скудное и совершенно бессодержательное определение» [15].

Интуитивизм оказался не в состоянии решить сложную проблему способов и средств познания добра, по-

тому что он, по справедливому замечанию М. Бунге, предоставляет «оценивать человеческое поведение... бездумному импульсу индивидуума или воле «просвещенного» индивидуума, приписывающего себе обладание специфической «интуицией ценностей» или «проникновением в нормы»» [16].

Выдвинув интуицию, оторванную от других форм познания, в качестве единственного способа познания моральных ценностей, Мур оказался в тупике перед решением одной из центральных проблем этики — проблемы истины в морали. Мы уже отмечали, что он признавал в этических понятиях и суждениях наличие содержания, которое может быть истинным или ложным, и поэтому разделял позиции когнитивной этики. Но на вопрос о том, что такое истина и каковы ее основания, ничего определенного сказать не смог, поскольку исходил из тезиса о неопровержимости интуитивного знания.

Правда, Мур сознавал, что интуиция не исключает споров по вопросу о характере суждений, а значит, не может быть убедительным доводом в пользу их истинности. Она, следовательно, не служит гарантией от субъективизма в суждениях морали, против которого он так восставал. Мур видит эту гарантию в том, что интуиция одинакова для всех и обеспечивает одно и то же понимание добра и зла. Но почему же нет единства в суждениях людей по вопросам морали? Почему существуют различные представления людей о добре и зле не только в разные эпохи, но и в рамках одной и той же формации? Эти вопросы Мур оставил без ответа, что, несомненно, способствовало дальнейшему опустошению буржуазной этики. Как отметил Б. Данэм, Мур «истощил этическую теорию, она по существу оказалась мертвой» [17]. Если следовать этике Мура в практической жизни, то люди оказались бы освобожденными от убеждений в реальности добра и зла, в необходимости следовать истинным правилам морали.

## Глава III

# «Моральная стерильность», или этическая доктрина позитивизма

Как мы смогли убедиться, Дж. Мур не только лишил этику ее практического смысла, но и не создал необходимой основы для формирования научной этики, объявив добро неопределимым, непостижимым, существующим независимо от реальности. Это обусловило необходимость поиска новых путей познания моральных ценностей, в частности определения характера и функции моральных суждений. Следующий этап в раскрытии этих вопросов связан с представителями различных направлений позитивизма.

Как и Мур, позитивисты в целом рассматривали борьбу против натурализма в этике необходимым условием для решения основных ее проблем. Однако они не были согласны ни с аргументами Мура против натурализма, ни с теми выводами по вопросу о характере и функции морали, к которым он пришел. Положение натуралистов о том, что этические категории отражают определенное содержание явлений, позитивисты объявили заблуждением, вызванным тем, что по своей грамматической форме моральные суждения подобны дескриптивным суждениям. Поэтому одну из первоочередных задач они видели в том, чтобы определить природу моральных суждений, показать их отличие от суждений о фактах. Подобно тому как преодоление трудностей, возникающих в философии, позитивисты видели в анализе «языка науки», они рассматривали анализ «языка морали» как единственную возможность определения природы морали. Однако этот анализ предполагал исследование не содержания «языка морали», а лишь его логической структуры, различий в логической характеристике таких моральных понятий, как «добро», «правильное», «должное». Этот анализ и стал главным предметом этики различных школ позитивизма.

## 1. Эмотивизм

В 40-х годах XX в. особой популярностью пользовалась этическая доктрина логического позитивизма, получившая название «эмотивизм». Основные принципы этой доктрины были сформулированы такими видными представителями философии позитивизма, как Р. Карнап, Э. Айер и Ч. Стивенсон. Они резко возражали против вывода Мура о том, что моральные суждения практически лишены какого-либо ощутимого содержания. Это создавало впечатление, что эмотивизм имеет своей целью дать содержательный анализ моральных суждений. Однако на деле представители эмотивизма обратились к анализу «языка морали», интересуясь вопросом, что́ люди имеют в виду, когда выносят моральные суждения. Они надеялись этим путем раскрыть природу моральных суждений, показать различие, существующее между ними и суждениями о фактах.

Для выяснения этого вопроса эмотивисты отправляются от принципа верификации философии позитивизма и приходят к выводу, что моральные суждения нельзя считать суждениями в подлинном смысле этого слова, поскольку нет доказательств (интуицию как способ доказательства они отвергли), что они являются тавтологиями, хотя нередко имеют форму научных суждений. Поэтому они вели анализ моральных суждений не с точки зрения того, что они означают, а с точки зрения эффекта, который они производят, с выяснения того, что люди имеют в виду, когда они произносят моральные суждения. Исследовав эту сторону вопроса, Р. Карнап, например, считал, что они являются императивами, которые не указывают на то, что есть и чего нет. Они говорят лишь о том, что нужно делать. Моральное суждение, по его мнению, «не является ни истинным, ни ложным. Оно ничего не утверждает, его нельзя ни доказать, ни опровергнуть» [1].

Другой представитель логического позитивизма, Э. Айер, не отрицал, что моральные суждения содержат определенный информационный элемент. По его мнению, когда мы говорим, что человек благороден, мы даем определенную информацию о его характере. Но эта информация, оказывается, не выражает существа морального суждения. Суждение является моральным, если в нем выражено отношение к другому человеку. Однако

эта в целом верная мысль у эмотивистов получает весьма одностороннее и в конечном итоге ложное истолкование. Отношение одного человека к другому, по их мнению, может иметь форму лишь эмоционального расположения, но не оценки, ибо последняя требует рационального обоснования. Функция моральных суждений, полагают эмотивисты, состоит в том, чтобы выразить эмоции говорящего и повлиять на эмоции других людей. По мнению Айера, моральные суждения не только не информируют нас о характере убеждений человека, но даже не содержат никакой информации о его чувствах, эмоциях; они выражают лишь мнение о них.

По Айеру, все моральные суждения — это не более как иррациональные реакции (response) и импульсы, подчиняющиеся принципу необходимости. Они лишены какой-либо структуры и настолько далеки от науки и логики, что их можно заменить жестом, определенным выражением лица или фразой, содержащей восклицательный знак.

Таким образом, отвергнув выводы, которые были сформулированы Муром, и претендуя на новый метод анализа моральных суждений, Айер, как и другие представители эмотивизма, пришел к выводу, что моральные суждения — это не суждения в собственном смысле этого слова. Но в таком случае этика перестает служить оценке деятельности человека, его поступков, поведения и т. д. Как говорит Данэм, «она должна бы себя признать бессмысленной и несостоятельной. Отрицание возможности обобщений в морали объясняет нам, почему нет и не может быть науки о поведении»[2]. Эмотивисты, как заметил современный буржуазный философ В. Уильямс, забывают, что самое простое «этическое мышление обычно связано с вопросами метафизического (т. е. философского. — *К. Ш.*) характера»[3]. Речь идет о том, что этика исходит из философской основы, мировоззрение определяет состояние самой этической системы.

В дальнейшем Айер пытался изменить свою позицию по поводу характера моральных суждений, высказанную в работе «Язык, истина и логика». Поэтому положение о том, что этические суждения выражают только наши эмоции, он стал оценивать как сверхупрощение[4] и признавал, что они выражают моральную позицию людей, включающую определенный стиль поведения.

Признание в моральном суждении эмотивного смысла было, однако, некоторым шагом вперед по сравнению со взглядами Мура, который говорил о наличии в нем мифических, неведомых, неприродных качеств, существующих «сами по себе», вне реальных явлений и поступков. Эмотивисты стремились как-то приблизить мораль к человеку, связать моральные суждения, понятия с его поведением. В условиях острого ощущения личностью своего социального, в том числе и морального, одиночества эмотивизм воспринимался многими немарксистскими философами за рубежом как теория, призванная восстановить глубину человеческих чувств, эмоций, доверие к ним [5]. Казалось, что речь идет о стремлении восстановить представление о полнокровном человеке, который не прячет от других свои чувства, и тем самым о реальных взаимоотношениях между людьми, которые немыслимы без выражения чувств и эмоций, без эмоционального контакта. Но при этом нельзя забывать, что эмоции, переживания человека связаны не только и не столько со сферой морали, сколько являются отражением условий жизни. Поэтому, когда эмотивисты сводят моральные суждения только к выражению эмоций, они тем самым не выдвигают основания для различия между сферой морали и материальными явлениями, стоящими вне ее.

Представители логического позитивизма не ограничились утверждением, что моральные суждения имеют эмотивный характер. Тот факт, что эти суждения не только выражают эмоции говорящего, но и возбуждают их у других, определяет действенный, или, как они выражаются, динамический, характер моральных суждений, а значит, их способность влиять на позицию людей. Но эту цель преследует любая информация (экономическая, политическая и т. д.). Вместе с тем можно выражать моральное суждение, не имея в виду повлиять на позицию другого человека. Вот почему информативность не выражает специфики моральных суждений.

Поставив вопрос о связи между моральными суждениями и поведением людей, эмотивисты не сумели вскрыть сути этой связи, более того, исказили ее характер, ибо, как мы уже отмечали, в анализе моральных суждений главное внимание они уделяют способу выражения суждений, способу употребления моральных слов, но не тому смыслу, который они действительно содержат.

Далее, эмотивисты, как мы видели, подчеркивают, что главная функция морального суждения состоит в том, чтобы влиять на позицию других людей. Но это влияние они не связывают с тем, что моральное суждение отражает определенные отношения между людьми в обществе, определенные социально обусловленные требования.

Чтобы сознательно принимать какое-либо моральное суждение, следовать его требованиям, человек должен прежде всего понять его смысл, иметь возможность убедиться в его правильности. Суждение, следовательно, должно быть рационально доказуемым. Однако мы видели, что эмотивисты пытаются отождествить сущность, характер морального суждения с эмоциональностью, отрывают эмоции от убеждений. Но в этом случае стирается грань между человеком и животным[6]. В действительности моральный смысл суждения не сводится только к эмоциональному моменту. Конечно, имеются моральные суждения типа «это — чудовищно», в которых заключен огромный эмоциональный смысл. Но большая часть моральных суждений выражается с помощью понятий, лишенных эмоционального характера. Такими суждениями, например, являются суждения «это — добро», «это — неправильно» и др. От этого они отнюдь не теряют свой моральный смысл.

Подлинно научный анализ моральных суждений показывает, что их значительная часть выражает не столько состояние эмоций, сколько убеждения, мнения людей. Они как бы советуют людям, как поступать. Поскольку эмотивисты отождествляют позицию людей и их поведение с чувствами, то попытка изменить позицию какой-либо личности означает практически попытку изменить ее чувства.

Иными словами, руководство поведением относится к области иррационального, ибо оно опирается не на разум, не на логически стройную аргументацию, без которых невозможно влиять на поведение людей. Оно практически сводится к психологическому воздействию, вернее, к эффективному манипулированию психологическим настроем личности. Вот почему нет оснований считать, как это делал, например, П. Тейлор, что эмотивизм — «это не только подлинное описание значения обычного морального рассуждения, но в то же время приемлемое руководство для изменения нашей мо-

ральной жизни, включая в конечном счете изменение собственно самого рассуждения»[7].

В этой связи необходимо проанализировать, как в эмотивизме решается проблема истинности, правильности моральных суждений. Напомним, что интуитивисты признавали применение категорий истинности или правильности к моральным суждениям. Но это практически ничего не дало для решения этой важной проблемы, так как в качестве критерия выдвигалась моральная интуиция. Разделяя позицию антикогнитивизма в этике, эмотивисты рассматривают моральные суждения как зависимые от опыта субъекта, его предпочтений, позиции. Если Мур свел этическую теорию к вопросу о личной интуиции, то позитивисты превратили ее в шкалу предпочтений. Они пытались решить проблему истинности или правильности моральных суждений с точки зрения их эффективности, их влияния на позицию людей. Однако они не смогли объяснить механизм воздействия, представляя его как иррациональный процесс возбуждения эмоций.

Моральные суждения, считают эмотивисты, не требуют верификации, ибо ни одно суждение не может быть ложным, поскольку оно сводится к выражению эмоций. По мнению Айера, два человека могут выражать по поводу какого-либо явления, поступка те же эмоции, употребив оценочное суждение «это — добро», но при этом они могут иметь в виду совершенно различные вещи.

Конечно, утверждает он, некоторые позиции могут быть различными, другие — могут совпадать. Но в моральном смысле это доказать нельзя. Более того, сама позиция, на изменение которой направлено моральное суждение, также тождественна чувствам. Логика их рассуждения такова: моральные позиции могут быть неверными, если чувства людей неверны, а последние неверны, если они связаны с ложными убеждениями в отношении фактов, т. е. если сами чувства нас обманывают. Отсюда следует, что стремление изменить чью-либо позицию столь же безуспешно, как стремление изменить чьи-либо чувства.

Однако эмотивисты противоречат себе на каждом шагу. Они пытаются уверить в том, что если человек чувствует так, а не иначе, то этого достаточно, чтобы считать его суждение объективно достоверным. Соглас-

но их представлениям, моральное расположение личности, ее чувства формируются под влиянием не объективно существующих явлений, а предполагаемых черт, которыми личность наделяет эти явления [8]. Эмотивисты признают также общие ценности, которые заложены в природе человека (например, люди чувствуют симпатию к другим людям), а социальные нормы отвергают [9]. Тогда встает вопрос: чем же можно объяснить различия оценок у двух людей при наличии у них одних и тех же чувств? В этом случае эмотивисты говорят, что один из двух людей не успел изменить свою позицию (что, по их мнению, главным образом связано с воспитанием). Они забывают, что одно и то же моральное суждение тогда принимается различными людьми, когда оно соответствует объективной ценности отражаемых явлений.

Однако мы знаем, что эмотивисты отрицают объективную основу моральных суждений. Поэтому трудно предположить возможность воздействия этих суждений на позицию личности, поскольку они лишены убедительности и авторитетности. Иными словами, при всех попытках эмотивистов отказаться от нигилистического отношения к морали они не могут выйти за рамки того вывода, который наиболее четко был выражен Айером, заявившим, что мы не можем определить ни верности моральной позиции, ни верности оценки, к которой она относится, ибо у нас нет удовлетворительного критерия для решения этого вопроса. Это неизбежно ведет к цинизму или к крайнему отчаянию.

Такая позиция не только мешает решению существующих моральных конфликтов, но и обостряет их. Следовательно, как признают даже буржуазные этики, она не может влиять на улучшение моральной атмосферы [10].

По мнению Айера, о правильности моральных суждений в лучшем случае можно говорить в том смысле, что они верно выражают чувства того человека, которому они принадлежат. Поскольку этот факт проверить нельзя, то спор об объективности моральных оценок беспредметен и бесполезен. Для моральных оценок, считает Айер, «нет источника истины, будь он естественным или сверхъестественным, из которого их можно вывести» [11]. Американский философ Г. Харман оценивает эту точку зрения как «крайнюю форму морального нигилизма, на основании которого можно все оправдать» [12].

С этой позицией Айера связан «принцип терпимости» в этике, который наиболее откровенно был провозглашен эмотивизмом. По мнению Айера, нет никакой связи между этической системой, философскими постулатами и мировоззрением. Например, понятие «демократия», по его мнению, не связано с каким-либо мировоззрением. Само слово «демократия» означает лишь то, что мы его предпочитаем. Поэтому, продолжает Айер, я могу иметь определенную политическую или социальную позицию, «но я не смог бы ее вывести из определенных философских или гносеологических принципов» [13]. Это, по его мнению, в конечном итоге связано с природой человека. Политическая программа человека, считает он, это скорее «определенная привычка ума, определенный критический характер человека при рассмотрении политических, социальных и философских вопросов, но не следствие коренных принципов». «Я также имею определенное мнение о политике, этике, эстетике, — пишет он далее, — выражаю его, действую на его основании. Но это не является частью общего философского мировоззрения» [14].

Проблема различий между научными и моральными суждениями крайне важна. Но существующие между этими видами суждений различия не дают оснований отрывать их друг от друга. Нельзя не видеть связи между ними, а главное, отрицать объективное основание моральных суждений, что как раз и характерно, как мы видели, для этики позитивизма, особенно эмотивизма. Другое дело, что этим основанием не могут служить эмпирические факты. Моральные суждения и предписания должны исходить из научно обоснованной теории, адекватно отражающей объективные законы развития общества. Объективный характер моральных суждений и предписаний зависит от того, в какой мере они соответствуют общественной необходимости, потребностям и интересам исторически прогрессивного класса, а следовательно, объективным законам развития общества.

Мораль — это социальный феномен, содержащий суждения о действительности. Специфика моральных суждений состоит в том, что они не описывают отдельные факты, явления, а оценивают состояние общества, его различные сферы деятельности, положение различных классов и социальных групп. Из этой оценки следуют выводы о должном, о том, какими должны быть

отношения между людьми и что нужно делать, чтобы они восторжествовали. Поэтому должное неразрывно связано с сущим, это две стороны социальной действительности, социального опыта людей. Речь идет не о формально-логической связи между ними, а о связи, существующей в самой действительности. Исследование реальных условий человеческой жизни позволяет сформулировать должное, а также выявить все возможные ситуации, которые необходимы для его реализации, и те общественные силы, от деятельности которых это зависит.

Нельзя согласиться и с эмотивистским решением проблемы, касающейся характера моральных оценок. Как нет оснований отождествлять моральные суждения с научными, так нет оснований рассматривать мораль как форму отражения действительности по аналогии с научным познанием, а следовательно, отождествлять научную истину с моральной оценкой. Содержание научных суждений не зависит от субъекта. Ценность научной истины определяется тем, насколько она адекватно отражает действительность. Но поскольку цель науки состоит не только в том, чтобы наиболее точно описывать и объяснять явления, процессы, формулировать законы, но и в том, чтобы определять их значимость для практической деятельности людей, постольку в научных истинах содержится ценностный момент, хотя он и не является в них главным.

В отличие от науки мораль не описывает, а оценивает поступки, общественные явления. Причем отдельный поступок или общественное явление оценивается с помощью категории нравственного добра, правильного. Любая оценка включает понимание роли объекта, которую он играет в жизни людей. В моральной оценке улавливаются наиболее существенные стороны общественной нравственности, тенденции ее развития. Их отражение в развитии нравственности и составляет специфику моральных суждений в отличие от научных суждений. Если для истинности научных суждений необходимо адекватное воспроизведение действительности, то моральное суждение будет правильным (или истинным) лишь в том случае, если в нем верно схвачены тенденции развития нравственности.

К тому же нельзя забывать, что содержание моральной оценки всегда включает позицию оценивающего

субъекта (индивида, класса). В какой бы безличной форме ни выражалось моральное суждение, за ним всегда стоит воля, интерес субъекта. Чрезмерно преувеличивая субъективный момент морального суждения, эмотивисты расценивают последнее только как выражение эмоций, чувств субъекта и не видят тех моментов, которые связывают моральное суждение с научным. Но такие моменты, безусловно, присущи моральному суждению, что доказывает необоснованность возведения непроходимой пропасти между этими двумя видами суждений, а также между моральной оценкой и научной истиной.

Отличительная особенность научного суждения — информативность. Что касается моральной оценки, то ее основная задача состоит в том, чтобы выявить, в каком отношении находится оцениваемое явление к субъекту, его потребностям, интересам, целям. Моральная оценка содержит информацию о состоянии тех или иных явлений с точки зрения нравственности. Моральная оценка помогает обнаружить в общественных отношениях, в самой нравственности те стороны, моменты, которые не соответствуют действительным человеческим потребностям (оценивая их как зло, как неправильное), и те стороны, которые связаны с новыми, зарождающимися потребностями. В зависимости от характера моральной оценки она возбуждает определенное отношение к различным сторонам жизни, к нравственности. Моральное суждение (включая оценочное) в значительно большей степени, чем суждения, касающиеся других сфер общественной жизни, предписывает людям определенный образ действий.

Чтобы выявить значимость оцениваемых явлений, поступков, моральная оценка должна опираться на объективную характеристику предмета оценки. Мы уже отмечали, что в моральной оценке неизбежно проявляются стремление, воля, цели субъекта. Поэтому важно выявить объективные причины, лежащие в основе этих стремлений, целей и т. д. Нужно тщательно проанализировать характер общественных отношений, которые в конечном итоге определяют интересы, стремления людей. Именно эта объективная сторона моральной оценки, во-первых, дает возможность понять, почему люди по-разному оценивают то или иное явление, а главное, определить ее характер, т. е. признать оценку правиль-

ной или неправильной, сравнить различные оценки между собой. Тогда становится ясным, что моральная оценка, как и мораль в целом, не является «стерильной», т. е. свободной от определенного, объективного содержания и направленности. Поэтому истинно научная этическая теория, чтобы выполнять функцию управления поведением людей, не может включать «принцип терпимости».

Во-вторых, выявление объективной стороны моральной оценки крайне важно для определения реальных путей устранения негативных социальных, нравственных явлений, оцениваемых как моральное зло. Следовательно, моральная оценка — это не просто эмотивный знак, не оказывающий существенного влияния на поведение людей. Она является одним из видов познания определенных сторон социальной действительности, в силу чего и оказывает существенное воздействие на поведение людей. В выборе человеком направленности своих действий она выступает в качестве необходимого исходного элемента решения, предшествующего поступку. Конечно, моральная оценка может оказать серьезное влияние на поведение человека лишь в том случае, если она опирается на глубокое знание обстоятельств поступка, мотивов, побудивших человека действовать определенным образом, а также последствий поступка, но при условии, если окружающие готовы принять эту оценку. Последнее обстоятельство требует, чтобы моральная оценка соответствовала жизненному опыту, мировоззренческим установкам тех, к кому она относится. Эмотивизм же, как считают его исследователи, «отвлекает людей от моральных проблем, а следовательно, и от политических и социальных проблем» [15].

Продолжая анализ различных направлений логического позитивизма, следует остановиться на рассмотрении взглядов Ч. Стивенсона. Оставаясь в целом на позициях эмотивизма, он пытался смягчить, затушевать присущий ему иррационализм и нигилизм. Он прежде всего обращается к проблеме обоснования морали. Стивенсон начинает с разъяснения значения этических понятий и суждений, с определения того метода, с помощью которого можно выяснить характер моральных суждений, а также разногласий, проявляющихся в сфере морали.

Стивенсон в основном разделяет общее положение эмотивизма о том, что основная функция морали состоит

в изменении позиции людей. Однако, чтобы сделать это положение более ясным и убедительным, он проводит различие между убеждениями людей и их позицией. Стивенсон отмечает, что, имея одни и те же убеждения в отношении определенных социальных фактов, разные люди могут стоять на различных позициях, т. е. различным, а подчас и противоположным образом оценивать эти факты и по-разному действовать, исходя из этих оценок. Одни люди могут одобрять определенные факты, другие — их порицать. Исходя из этих различных оценок, т. е. из различной позиции, люди действуют в разном направлении.

Далее Стивенсон пытался более тщательно разъяснить суть эмотивного смысла моральных суждений. Он не разделяет точку зрения Айера, Карнапа, Райхенбаха, что моральное суждение является абсолютно нейтральным, что оно ничего более не выражает, кроме одобрения или неодобрения [16]. Этой функцией, согласно Стивенсону, не исчерпывается значение морального суждения.

Чтобы полностью понять и выявить суть этого суждения, следует обратиться к его структуре, которая содержит две части: одна часть — дескриптивная, информирующая об определенных явлениях и главным образом о позиции того лица, от которого оно исходит. Вторая часть — эмотивная, или императивная, адресованная к другому лицу. Причем свою позицию Стивенсон толкует предельно широко: в нее он включает цели, надежды, желания, предпочтения или психологическую склонность личности выступать за или против определенных явлений или действий [17]. Дескриптивная часть морального суждения, считает Стивенсон, может оставаться неизменной, а эмотивная часть обязательно меняется, поскольку она полностью определяется позицией, чувствами лица, выносящего суждение.

На основе анализа структуры морального суждения, его двух составных частей Стивенсон приходит к заключению, что моральное суждение не носит информативного характера, а является влияющим. Оно преимущественно меняет позицию людей, что как раз и осуществляется с помощью эмотивной части морального суждения. Он пишет по этому поводу: «Благодаря своему эмотивному значению моральные суждения изменяют позиции людей, не только взывая к осознанным усилиям лично-

сти, но с помощью более гибкого механизма внушения (suggestion)»[18]. Эту точку зрения Стивенсон противопоставляет интуитивизму Мура, который, хотя и признавал, что моральные суждения оказывают непосредственное влияние на поведение людей, не смог определить, каким образом это происходит.

Однако трудно согласиться с точкой зрения Стивенсона относительно роли, с одной стороны, позиции, с другой — убеждений, а также с резким разграничением, проводимым между ними, и их значением. Ведь необходимым, определяющим элементом жизненной позиции человека является его убеждение, которое проявляется в ней. У Стивенсона моральная позиция, оказывается, исключает убеждения людей. Под воздействием каких же причин меняется позиция людей? Оказывается, под воздействием магической силы слов. Как видно, Стивенсон ничего существенного не внес в этику эмотивизма для смягчения ее иррационализма. Более того, его рассуждения о том, что жизненная позиция личности не связана с действиями людей, показывает, что эмотивизм, претендовавший на то, чтобы соединить мораль с поведением, не только не решил этой задачи, но даже не приблизился к ней.

Как мы отмечали, свою основную задачу Стивенсон видел в том, чтобы дать рациональное обоснование морали, и прежде всего моральной позиции, чтобы найти ее объективные черты. Оказывается, что объективной основой позиции людей служат их убеждения, которые в свою очередь опираются на факты, поддающиеся проверке. По мнению Стивенсона, человек одобряет определенный образ жизни, если он ведет к тем или иным положительным результатам, которые можно описать (равные возможности для развития личности, ее способностей и т. д.). Возражая Муру, Стивенсон утверждает, что одобрение человеком явления или поступка является убедительным критерием его правильности. Однако у Стивенсона имеет место явная путаница между пониманием рациональных оснований поведения и позиции, а главное, рациональные основания не служат определенному образу действий, не определяют необходимость следовать им.

Ссылка на факты для отстаивания своих убеждений лишь на первый взгляд создает впечатление, что этого вполне достаточно для определения правильности пози-

ции человека. Но ведь в реальной жизни одни и те же факты могут формировать разные позиции. Следовательно, нужен объективный критерий для определения убеждений людей, выраженных в их позиции. Это возможно только при глубоком, строго научном анализе существующих социальных отношений, которые отражаются в этических категориях. Необходимо сопоставить убеждения людей с объективными потребностями общественного и нравственного прогресса, с потребностями гуманизации отношений между людьми. Ни один из представителей эмотивизма, в том числе и Стивенсон, к такому анализу не прибегает.

Стивенсон по сути дела снимает поставленную им самим проблему объективного обоснования морали. Согласно логике его рассуждений, таким обоснованием служит вера человека в выраженное им суждение. Все поиски объективного обоснования в морали ни к чему, следовательно, не привели.

Не выявив, что́ служит убедительным основанием морали, Стивенсон не смог также объяснить ни характера разногласий людей в сфере морали, ни того, чем они вызваны. Если в науке, по его мнению, разногласия связаны с различными убеждениями людей относительно конкретных фактов, то разногласия в морали связаны с их различной позицией, которая выражает их цели, желания, стремления. Это верно. Но дальнейший анализ требует определить основание целей, мотивов, стремлений людей. Этого Стивенсон сделать не смог, ибо он не вышел, как мы уже говорили, за рамки субъективного опыта человека и отрицал в морали действие принципа всеобщности.

## 2. Школа лингвистического анализа

Явный иррационализм доктрины эмотивизма и желание поднять престиж позитивистской этики послужили толчком для появления ее нового варианта, который в тех же рамках позитивизма был создан школой лингвистического анализа. Этическую концепцию этой школы обычно называют прескриптивизмом. Ее представители — П. Ноуэлл-Смит, Р. Хеар, С. Тулмин и другие — свою основную цель видели в том, чтобы найти рациональные основания морали и тем самым связать ее с поведением людей.

Особое внимание этой задаче уделил наиболее влиятельный ее представитель Р. Хеар (р. 1919) в работах «Язык морали» (1952), «Свобода и разум» (1963), «Эссе о моральных понятиях» (1972), «Применение моральной философии» (1973), «Предсказание и моральная оценка» (1980). В работе «Этическая теория и утилитаризм» (1976) он писал, что современная философия морали, особенно с 40-х годов, выглядит по меньшей мере странной, поскольку главным предметом ее исследования является анализ значения слов, типов морального рассуждения. Однако, считает он и его единомышленники, нужно заниматься этим анализом, имея в виду, что он является не целью, а средством, которое должно помочь философам «внести вклад в решение тех практических проблем, которые нас волнуют, ибо если мы не поймем основных понятий, в которых выражены эти проблемы, то как же мы сможем выявить их источник»[19].

Хеар считает, что метаэтика, или теория о значении морального языка, может стать основанием для «теории, выясняющей нормативный характер моральных суждений»[20]. Действительно, многие современные западные философы в настоящее время поняли необходимость решать практические моральные проблемы. Об этом свидетельствуют их работы, хотя, справедливости ради надо отметить, что пессимистическая позиция в отношении нормативной этики еще не преодолена.

Концепция Хеара составит основной предмет нашего критического анализа. Разделяя тезис эмотивизма о том, что информативность, или дескриптивность, не является главной функцией морали, Хеар вместе с тем отрицает и эмотивность в качестве главной функции и заменяет эмотивное значение «языка морали» оценивающим. Хеар не согласен с Муром в определении добра как простого свойства. По его мнению, оно является общим свойством различных явлений, поступков и т. д. К чему же сводятся свойства добра и других этических понятий?

Хеар считает, что они служат для вынесения ценностных суждений. Конечно, продолжает он, моральные понятия могут употребляться для описания определенных явлений. Но их основное назначение не в этом. «Натуралистическая ошибка», согласно Хеару, состоит в отождествлении оценивающего смысла моральных слов с дескриптивным смыслом и в утверждении, что моральный вывод можно сделать из дескриптивных предпосылок.

Тем самым, замечает он, натурализм лишает этику возможности руководить поведением людей.

Хеар также отвергает положение Стивенсона о том, что функцией морального суждения является главным образом оказание воздействия на жизненную позицию людей, заставляющего или, вернее, убеждающего их сделать то или другое. Смысл моральной теории представители школы лингвистического анализа видят в том, что она дает возможность связать моральные суждения с выбором действий людей. «Моральная философия, — пишет Ноуэлл-Смит, — это практическая наука. Ее цель — дать ответ на вопросы типа «что я должен делать?»»[21]. Ту же мысль выражает Хеар. Функцию моральной философии он видит в том, чтобы «помочь нам лучше размышлять над моральными проблемами, раскрывая логическую структуру языка, которым выражена наша мысль»[22]. Для более точного определения главной функции морального суждения, по его мнению, необходимо при анализе «языка морали» обращать внимание не на то, что служит объектом поисков целей людей, произносящих моральные слова, а на то, что можно сделать с их помощью, к чему ведет моральное суждение[23]. На основании этого анализа Хеар приходит к выводу: моральное суждение дает ответ на важные вопросы жизни, причем в форме самообязывающих (self-commiting) предписаний, принимаемых человеком на основании универсальных моральных принципов.

Разъясняя основную функцию моральных суждений, Хеар приводит следующий пример: суждение «Вы должны возвратить долг» не указывает на какие-то факты и не требует от лица, к которому оно обращено, конкретных действий, а обращает его внимание главным образом на то, как надо поступать, какому образу действий нужно следовать, направляя тем самым поведение людей. Если человек принимает моральное суждение «Вы должны сделать х», то оно побуждает его сделать то, что в нем указано, поскольку любое моральное суждение имплицитно включает саму мысль о необходимости выполнить его требование.

Следовательно, моральное суждение носит в основном предписывающий характер. Явление, оцениваемое как «добро» или «правильное», служит предметом «рекомендации на основании возможности его практического применения»[24]. Значит, моральное суждение вклю-

чает ответы на практические вопросы в отличие от того типа суждений, которые лишь информируют людей о чем-либо.

Возражая эмотивистам, Хеар формулирует следующую мысль. Мораль — это не только область желаний, чувств, позиций, но и область действий, поскольку ее предписания включают обобщения, подводят общую базу под желания, волю людей. Важно, однако, чтобы люди следовали этим предписаниям добровольно, в противном случае поведение теряет моральный смысл. Это, по мнению Хеара, зависит от умения избирать эффективные средства, обеспечивающие влияние моральных предписаний на поведение людей. В этой связи он проводит сравнительный анализ логики простых императивов и моральных суждений, используя его результаты для доказательства рациональности последних, имеющих сходные черты с простыми императивами. Хеар не отрицает, что простые императивы (команды, приказы) предписывают определенный вид действий. Но при этом он выступает против отождествления моральных суждений с простыми императивами и формулирует различие, существующее между ними.

Простой императив, утверждает он, имеет силу для единичного случая в конкретной ситуации. Следовательно, его необходимо повторять, когда речь идет о другом случае. Иначе говоря, простой императив лишен обобщающего смысла и потому не может управлять поведением людей, а является скорее диктатом. Чтобы добиться выполнения простого императива, важно повлиять на чувства людей, а не на разум. Поэтому нет нужды, чтобы люди в полной мере понимали смысл того, что он предписывает.

Особенностью моральных суждений, по Хеару, является их универсальный характер. Он формулирует принцип универсализуемости, который в западной литературе расценивается как важный вклад в лингвистическую этику, способствующий обоснованию рациональности морали. Смысл этого принципа, согласно Хеару, состоит, во-первых, в том, что моральное суждение обладает способностью склонять людей к одинаковым действиям в аналогичных ситуациях, ибо они учитывают наиболее характерные черты предыдущей ситуации, абстрагируясь от ее особенностей и участвующих в ней людей. Во-вторых, моральные принципы, из которых исходит мораль-

ное суждение, в отличие от простого императива также имеют универсальный характер. Так, если человек принял суждение о необходимости возвращать долг, он должен следовать этому предписанию во всех случаях, ибо оно опирается на своего рода «категорический императив», на «золотое правило», а не на свободу воли. В-третьих, принцип универсализуемости означает, что моральное суждение должно учитывать интересы всех людей, всего человечества, и в этом состоит наиболее важный критерий его истинности. «Прескриптивность и универсализуемость моральных суждений создают рамки (framework) для морального суждения. Именно поэтому моральные суждения предписывают нечто общее для всех ситуаций, независимо от той роли, которую я сам играю в этой ситуации» [25].

Тем самым, по мнению Хеара, создается возможность учитывать в равной степени позицию и интересы каждого человека. В этом, как он считает, состоит значение анализа морального языка для выявления и утверждения нормативного характера морали. Он видит в этом родство своей позиции с позицией одной из форм современного утилитаризма, считая ее формой, заслуживающей доверия, ибо один человек своими действиями желает всем другим людям того же результата, что и себе. Речь идет о принципе полезности или справедливости, который выражает, по мнению Хеара, норму поведения. Согласно его логике, действие одного человека побуждает других делать то же самое. «Я должен любить своего соседа не более, но не менее самого себя, и соответственно я делаю для других людей то, чего я желаю, чтобы они делали для меня» [26].

Здесь по существу проводится мысль об общественном характере морали, хотя, как мы увидим дальше, Хеар и его последователи также не смогли раскрыть связь между моральными убеждениями индивида и общественными требованиями морали. В принципе универсализуемости Хеар видит силу воздействия морали на поведение людей, способность предписывать человеку определенные действия. Это в свою очередь ведет к другой важнейшей особенности моральных суждений: они указывают на необходимость тесной связи между словом и делом. Если из простого императива, по его мнению, не обязательно следует необходимость определенных действий, ибо он не содержит их обоснования, то в

моральном суждении предписание логически связано с действием и содержит его обоснование. Поэтому тот, кто принял само суждение, возлагает на себя обязательство действовать в соответствии с предписанием, которое оно включает.

В постановке вышеуказанных вопросов мы видим определенный шаг вперед, который школа лингвистического анализа сделала по сравнению с эмотивизмом. Это отличие выразилось прежде всего в стремлении дать рациональное обоснование морали. Для понимания возможности активного воздействия морали на поведение людей наибольшее значение имеет положение об универсальном характере моральных суждений, о том, что решение индивида в сфере морали должно исходить из общих принципов. Однако нам важно вдуматься в тот смысл, который представители прескриптивизма вкладывают в принцип универсализуемости, придающий морали, как они считают, рациональный, т. е. объективный, характер.

Выдвигая принцип универсализуемости моральных суждений, Хеар не останавливается на их содержании, от которого прежде всего зависит их обязующий характер. У Хеара этот принцип является только логическим правилом формулирования моральных требований, принципов. Поэтому он никого ни к чему не может обязать, а значит, не исключает субъективизма.

Суть принципа универсализуемости Хеар видит не в том, что моральные суждения и требования отражают объективную ситуацию, закономерности определенных нравственных отношений, в конечном итоге независимых от воли и желания людей, а в том, что в то или иное суждение верит не только тот человек, который его выносит, но и другие люди, принимающие это суждение. Иначе говоря, основанием для объективности и правильности моральных суждений служит их общезначимость.

Нет нужды говорить о том, что такое понимание объективности неверно. Достаточно вспомнить, как часто люди следуют одному и тому же предписанию по совершенно различным причинам. Например, запрещение абортов одни люди оправдывают тем, что они противоречат природе человека, другие — по религиозным соображениям, третьи — исходя из советов врача и т. п. И хотя, как мы видим, разные люди следуют этому за-

прету, его объективный смысл этим отнюдь не определяется.

Человек, прячась за тот или иной принцип, не думает о своей личной ответственности за выбор и оценку действий. Это признают и сами буржуазные авторы. Так, упоминавшийся Дж. Флетчер пишет, что ««аргумент универсализуемости» является на деле маневром, который служит тому, чтобы лишить человека личной ответственности»[27].

Нельзя не оценить стремление Хеара и его школы связать слово и дело, ибо в этой связи заложен действенный характер морали. Но важно выяснить, при каких условиях требования моральных суждений воплощаются в жизнь, что определяет возможность и необходимость действовать на их основании? Хеар указывает на ряд моментов. Моральное суждение вызывает у человека чувство необходимости действовать так, как оно предписывает, поскольку он принимает суждение добровольно, следуя голосу своей совести. Иными словами, Хеар проводит мысль о том, что мораль — это область свободных, добровольных решений.

Далее, он утверждает, что человек следует предписаниям моральных суждений и моральных принципов, когда моральные соображения в его поведении доминируют над всеми другими соображениями и принципами жизни (над выгодой, престижностью и др.). Трудно что-либо возразить против этого положения. Действительно, самые различные соображения, которыми руководствуются люди в своем поведении, не должны затмевать моральные соображения, не должны входить с ними в конфликт.

Выше мы выяснили, что проблему рациональных, или убедительных, оснований в морали аналитики правильно считают одной из главных. Однако в ее решении они не пошли дальше принципа универсализуемости в качестве этого основания. Мы видели также, что действенный характер морали Хеар связывает с тем, что между принятием морального суждения и поступками существует логическая связь в силу того, что суждения носят универсальный характер. Но это малоубедительно. В самом деле, логически можно признать, что если сформулировано определенное требование, то его нужно осуществить на практике. Но сама логическая связь нуждается в обосновании. Хеар считает достаточным основанием

морального предписания веру, убежденность личности. Кроме того, убеждения субъекта, как мы уже отмечали, приобретают характер рациональных аргументов в пользу или против морального суждения, если они разделяются другими людьми.

Несмотря на попытки преодолеть субъективизм эмотивистов, Хеар практически в наиболее важном вопросе повторяет их основной тезис. В частности, он проводит ту же мысль, которая является центральной у Стивенсона: чтобы отстоять верность своих моральных принципов или предписаний, человеку достаточно сослаться на то, что он их одобряет. Поэтому, если кто-то считает определенное суждение неправильным, это ничего не означает, кроме того, что оно не соответствует его позиции.

Ту же мысль выражает, но, пожалуй, более ясно и последовательно Ноуэлл-Смит. По его мнению, критерием добра, а следовательно, действий, ведущих к нему, служит моральная позиция (pro-attitude) субъекта. В этом, по его мнению, состоит главный «принцип морали, часто употребляемый человеком на основании его размышлений. Если этот принцип нарушается, то человек испытывает угрызения совести»[28]. Ссылка на свою позицию означает, по мнению Ноуэлла-Смита, форму эмпирической проверки суждений, так как проверяется совпадение совета с личной позицией. Но это отнюдь не служит доказательством рациональности выбора. Субъективистский характер этого принципа проявляется в дальнейших суждениях Ноуэлла-Смита. Так, он утверждает, что для определения верности позиции различных людей их нужно сравнивать с решениями, целями этих людей, не сопоставляя их с объективными процессами. Ноуэлл-Смит считает, что любой совет, данный человеком на основании его позиции, приобретает характер доброго, правильного совета. Правы поэтому оппоненты Ноуэлла-Смита, когда они говорят, что если человек дает советы на основании собственной моральной позиции, вместо того чтобы определить, какой она должна быть, то нельзя это считать убедительным основанием морали. В конечном итоге Ноуэлл-Смит вынужден признать, что ответ на вопросы: «Что я должен делать?», «Каким принципам я должен следовать?» — каждый человек ищет сам[29].

Следует заметить, что Хеар стремится представить свою концепцию в вопросе об убедительных основаниях

морали как концепцию, преодолевающую субъективизм эмотивистов. Он утверждает, например, что основанием для оценки человеком морального суждения служит определенный вид фактов, а также добровольно избранный им моральный принцип. Причем этот принцип и тот вид фактов, на которые он ссылается, могут служить убедительным основанием морали тогда, когда они подтверждены на практике тем образом жизни, частью которого они являются[30]. Но этого, оказывается, человек сделать не может, так как у него нет для этого критерия.

Правда, в работе «Свобода и разум» Хеар вносит некоторые изменения в свою позицию. Он уже не ссылается на факты, принципы в качестве необходимого основания морали. Он пишет, что вопрос об основаниях морали сводится к вопросу об умении человека показать свою верность избранным им принципам. Но что это значит? Почему человек верен тем или иным принципам? Оказывается, потому, что они приносят ему пользу. Здесь Хеар, как мы видим, переходит на позицию утилитаризма, казалось бы несовместимую с позицией этики позитивизма. Сам он по этому поводу замечает: «Я занят не тем, чтобы развивать теорию утилитаризма, а тем, чтобы установить точку соприкосновения между утилитаризмом и характером тех моральных аргументов, которые я выдвинул»[31]. В этой связи Хеар обращается к вопросу об убедительных аргументах или основаниях морали, считая его вопросом последовательности и логичности выражения человеком своей позиции. Это значит, что если человек последовательно и логично выражает свою позицию, то этого достаточно, чтобы она считалась убедительной. Иными словами, речь идет о форме выражения выдвигаемых аргументов, а не об их реальном содержании.

Вопрос об объективных основаниях морали не находит правильного решения у Хеара (хотя он в этом видит свою основную задачу), если принять во внимание его рассуждения о свободе воли как основе морали. Он отмечает, что в сфере морали человек сталкивается с необходимостью самому принимать решения, хотя моральные предписания включают определенный совет, который может ему помочь в выборе решения. Однако во власти человека принять или отвергнуть то или иное предписание, тот или иной совет.

В решении моральных проблем, считает Хеар, человек опирается и должен опираться не только на волю, но и на разум. В этом, по его мнению, заключается рациональность морали. Поэтому от человека требуется дать определенные ответы на жизненно важные вопросы, а на их основе принимать решения, за которые он несет ответственность. Эти положения Хеара не вызывают принципиальных возражений. Но он оставляет без каких-либо разъяснений вопрос о том, на что опирается человек в своих размышлениях и решениях по вопросам морали. Однако из ряда его высказываний следует, что он имеет в виду согласие других людей, поскольку оно является одним из выражений принципа универсализации в морали.

Как мы уже отмечали, согласно Хеару, принять какое-либо моральное суждение в качестве всеобщего принципа — значит самому следовать ему и стремиться склонить к этому других людей. Напомним, что этот общий принцип должен учитывать не только личный интерес, но также интерес других людей и быть действенным во всех случаях данной ситуации. На первый взгляд эта мысль кажется правильной, а главное, создается впечатление, что она ничего общего не имеет с идеализмом в морали, особенно если учесть заявление Хеара о том, что иметь в виду интерес другого — значит отойти от позиции идеализма[32].

Но стоит лишь обратиться к толкованию Хеаром самого интереса, как эти иллюзии рассеиваются. Оказывается, интересы людей связаны только с их желаниями. Он считает, что «иметь интерес — это значит, грубо говоря, иметь какое-то желание»[33]. Поэтому, чтобы поступать в соответствии с моралью, надо давать другим людям то, чего они желают, т. е. удовлетворять их интерес. Это составляет основу моральности и гуманности. А как быть, если желания других людей не совпадают с моим желанием? Можно ли говорить о гуманности позиции, связанной с учетом желаний других людей, отвлекаясь от смысла, характера их желаний? К сожалению, Хеар чисто формально подходит к сути гуманизма. На этом основании он делит людей на фанатиков, думающих лишь о своем личном интересе, и на умеренных, сдержанных (moderate) людей, думающих об интересах других. Свои симпатии Хеар отдает последним. Возможно, это выглядит гуманно. Но он забывает, что подлин-

ный гуманизм означает реальную, а не формальную заботу об интересах других людей, а главное, борьбу за подлинно нравственные, гуманные идеалы, которые в одинаковой степени возвышали бы и общество, и личность.

Заметим также, что во многих случаях Хеар вообще отказывается от принципа универсализации как от рационального, убедительного основания морали. Так, анализируя имеющие место расхождения между словом и делом, он видит их причину лишь в психологическом состоянии личности. Человек, утверждает он, принимает то или иное моральное предписание, согласен с ним, но не всегда может его осуществить в силу своих психологических качеств. Конечно, такие случаи имеют и могут иметь место. Психологические особенности личности играют немалую роль в ее поведении.

Однако Хеар слишком расширительно толкует их роль в сфере нравственности. Любое отклонение от моральных предписаний (хотя они признаются правильными) Хеар объясняет действием только психологических факторов. По его мнению, внутренний эмоциональный настрой человека заставляет его поступать вопреки должному. Таким образом, сравнительно большая область моральных поступков выводится за рамки рационального обоснования. Это дает людям моральное право произвольно, по собственному усмотрению отклоняться от правильного поведения, ссылаясь на свое психологическое состояние, т. е. уклоняться от выполнения долга. Хеар даже не пытается искать какие-либо иные причины, кроме психологического состояния личности, для объяснения отклоняющегося поведения. Тем самым в значительной мере теряют свою силу моральные предписания, исходящие из универсальных моральных суждений и принципов, регламентирующих поведение людей.

Важнее этих принципов оказывается характер человека и психологический строй личности. Заметим, что в этом случае аналитики повторяют ту «натуралистическую ошибку», которую они так упорно критиковали! Но главное состоит в том, что, выразив идею об общественном характере морали, аналитики не поставили вопроса об обязательности для людей моральных требований. Психологически, говорят они, человек в своем поведении как будто зависит от общественных требований морали. Но логически он от них свободен, ибо нельзя привести дока-

зательств того, что он должен следовать этим требованиям!

Верную мысль о свободе выбора в сфере морали Хеар доводит до абсурда, утверждая, что человек морален до тех пор и в той мере, пока он сам принимает соответствующее решение и несет ответственность за него. Он перестает быть моральным, когда он действует, руководствуясь общественными предписаниями. Более того, согласно тому пониманию свободы, которое мы находим у Хеара, нельзя считать человека аморальным, когда он постоянно нарушает нормы общественной морали (конечно, при условии, что они справедливы), поскольку его поступки зависят лишь от его воли и желания и никто не может выступать его судьей.

Эти рассуждения Хеара (которые разделяют Ноуэлл-Смит и другие представители этой школы) свидетельствуют о бесперспективности его поисков убедительных оснований морали, которые придали бы ее требованиям рациональный, объективный характер. У аналитиков, которые так много говорят об универсальном характере моральных требований (имея прежде всего в виду их способность склонять других людей следовать им), мы не находим также ответа на вопрос, почему одни люди могут предписывать моральные принципы, требования другим людям, что обеспечивает выполнение этих предписаний. Это объясняется тем, что убедительных оснований морали, как мы видели, аналитики сформулировать не смогли. Поэтому они вынуждены говорить, что один человек предписывает другому определенные принципы, дает ему советы, как следует поступать, но он не должен ожидать реализации этих советов и принципов, ибо он не может привести доводов, убеждающих в необходимости им следовать.

Следует обратить внимание на то, что суждения Хеара о морали весьма противоречивы: с одной стороны, он рассматривает мораль как сферу проявления абсолютной свободы выбора, поскольку последний полностью зависит от психологической структуры личности. С другой стороны, он достаточно часто и много говорит о долге. Но само понятие долга, его добровольное выполнение, как известно, связано с пониманием необходимости, с факторами, выходящими за рамки внутреннего мира личности. Однако представители прескриптивизма, как и эмотивизма, не раскрывают этой необходимости, ее объек-

тивных оснований. В статье «Предписание и моральная оценка» Хеар вновь утверждает, что не долженствование, а предписание выражает суть моральных суждений [34].

В конечном итоге он вынужден признать, что моральное суждение личности тогда является убедительным, основательным, когда оно совпадает с моральными стандартами, принятыми ею. Что касается аргументов, подтверждающих какое-либо суждение, то они позволяют прояснить моральную позицию человека и логически доказать, что он может принять это суждение. Однако не является аморальным и его неприятие, ибо на то и существуют свободная воля и желания человека!

Тот тупик, в котором очутились представители школы лингвистического анализа при решении проблемы — определения основания морали, исключил и возможность решения ими вопроса об истинности или правильности моральных суждений. Если моральные принципы практически лишены универсального смысла, ибо их правильность определяется позицией человека, то отпадает вопрос об объективном критерии моральных суждений. Последние, по их мнению, относительны в том смысле, что, будучи правильными сегодня, они становятся неправильными завтра, но не потому, что изменились объективные условия, а потому, что человек изменил свое суждение, хотя и не привел никаких аргументов.

Хотя аналитики считают этику практической наукой, они вместе с тем утверждают, что ни одна из ее систем не может убедить человека следовать тем или иным моральным принципам, поскольку она не может дать общего ответа на вопрос, как людям следует поступать, не может привести ни теоретических, ни практических доводов в пользу того или иного образа действий. «Самое большее, что может сделать философ в области морали, — пишет Ноуэлл-Смит, — это нарисовать картину различных образов жизни... и выяснить, какой из них Вы действительно желаете вести. Но весьма опасно предпринимать такого рода задачу, поскольку образ жизни, который Вы больше всего хотите вести, зависит только от Вашей природы» [35].

Отсутствие объективного критерия для определения характера поступков и суждений стирает различия между моральными и аморальными поступками, и те и другие могут быть предписаны и носить самообязывающий характер. Вот почему школа лингвистического анализа, так

же как эмотивизм, отстаивает принцип нейтральности в этике. «Этика, — пишет Хеар, — исследуя логическую связь моральных слов и понятий, остается нейтральной. Ее выводы не носят характера содержательных суждений»[36]. Заметим, что эта позиция все чаще подвергается критике самими буржуазными учеными[37].

В ряде работ, и прежде всего в книге «Применение моральной философии», Хеар предпринимает попытку применить выводы своей концепции к решению практических вопросов морали[38]. Напомним, что представители школы лингвистического анализа постоянно подчеркивали «жизненность» своей концепции, необходимость приблизить этику к практике, давать ответы на возникающие практические проблемы морали. Этим путем они рассчитывали укрепить позиции метаэтики. Хеар обратился в начале 80-х годов к практическим проблемам морали, поскольку жизнь настойчиво требовала их решения. Речь шла о вопросах, касающихся судеб мира, о поисках средств преодоления военных конфликтов, об оценке современного этапа национально-освободительного движения. Большой круг моральных проблем возник в связи с применением достижений научно-технической революции. Откликаясь на эти очень важные вопросы, вставшие перед человечеством, Хеар стремился доказать возможность их решения с помощью методологии лингвистического анализа.

Обращение к названным проблемам свидетельствует об озабоченности Хеара судьбами мира и человека, о поисках путей установления справедливых отношений между людьми, об утверждении гуманизма. Однако предлагаемые им решения свидетельствуют о его полной беспомощности, о непонимании объективных причин происходящих в мире сложных событий. Рассуждения Хеара проникнуты субъективизмом во взглядах на историю, принципом «нейтральности» этической теории, не позволяющими ему понять классовую сущность острых общественных проблем современности.

Так, наблюдая и осуждая усиление в ряде капиталистических стран фашистского движения, милитаризации экономики, он видит причины военных конфликтов как в прошлом, так и в настоящем в национализме и фанатизме политических деятелей. Эти причины, по его мнению, «гораздо глубже, нежели любые так называемые идеологические противоречия»[39]. Военные конфликты нельзя, по

его мнению, предотвратить, если политические деятели являются националистами-фанатиками. Мысли и действия политического деятеля в сфере политики или вне ее «в основном зависят от того, что он считает правильным... Если бы можно было понять мыслительный процесс, который мог бы убедить такого человека, как Гитлер, в том, что не все, что он делает, является правильным, мы бы приблизились к тому, чтобы сделать других невосприимчивыми к подобным идеям. Может быть, верно, что если бы в прошлые века философы занимались прояснением идей для себя и создавали возможность для того, чтобы другие понимали их, то не было бы нацистского движения» [40]. Как видно, Хеар далек от понимания социально-экономических основ важнейших исторических событий, явлений, что не позволяет ему дать им истинную оценку. Он пытается объяснить рост фашизма в некоторых империалистических странах, стремление реакционных правящих кругов к новой мировой войне лишь психологическими установками или отсутствием знания «морального языка». Отсюда вера Хеара в возможность изменить положение вещей путем морального просвещения. Нет нужды доказывать, насколько наивна эта вера, насколько оторваны от реальной жизни его этические взгляды.

Внимание Хеара в последнее время привлекли проблемы медицинской этики, возникшие в связи с возможностью практического применения ряда ее важных достижений — трансплантации различных органов человеческого организма и др. Он верно замечает, что перед медиками в сложных ситуациях остро встает проблема морального выбора, связанная с пониманием ими гуманизма, смысла жизни и др. Хеар прав, что этот выбор порой очень трудно сделать, что ученые уже не могут руководствоваться в этом выборе привычными представлениями обыденной жизни. Они нуждаются в философско-этическом обосновании своих действий. Казалось бы, Хеар имеет в виду понимание учеными-медиками связей между природой человека и нравственностью. Но оказывается, что философ, чтобы помочь врачу сделать в критических ситуациях правильный выбор, должен лишь разъяснить ему смысл терминов «гуманность», «правильность», «жизнь» и др.

Видя в лингвистическом анализе «языка морали» панацею от всех бед, представители лингвистической фило-

софии тем самым крайне обедняют саму теорию и ни в какой мере не приближают ее к реальной жизни, к практике.

### 3. «Новый натурализм», или дальнейшее умаление роли морали

Поставленный Хеаром вопрос о рациональных, или убедительных, основаниях морали вызвал на Западе широкую дискуссию, принявшую наиболее острый характер в конце 60-х и в начале 70-х годов. В нее включились такие известные представители буржуазных академических кругов в этике, как Ф. Фут, Г. Энскомб, Дж. Уорнок, У. Франкена и др. Создавалось впечатление, что они стремятся серьезно переосмыслить положение дел в этике, уточнить ее предмет, дать более адекватное понимание морали, ее функций. Однако для некоторых из них разговоры о необходимости «новой морали» свелись к дальнейшим атакам на нее, к выхолащиванию ее реального содержания, к умалению ее роли в жизни общества. Эта позиция наиболее четко проявилась в суждениях по этому центральному вопросу этики оксфордского философа Ф. Фут.

В исследованиях западных этиков позиция вышеназванных авторов иногда именуется «новым натурализмом». Основанием для этого послужило их стремление обратиться к содержательному анализу морали (начатому, как мы видели, Хеаром и его сторонниками) для выявления ее объективного основания. Так, Дж. Уорнок подчеркивал в своих выступлениях, что определение морали может быть дано только через совокупность тех содержательных вопросов, которыми она занимается, что критерий моральных суждений, их основание надо искать в реальных потребностях и интересах людей, а не в логике самих суждений [41]. Ф. Фут в статье «Моральные убеждения» выдвинула в качестве одной из главных задач этики преодоление разрыва между ценностями и фактами на основании содержательного анализа моральных суждений, отметив, что центральный тезис Хеара о наличии лишь логической связи между моральным суждением и жизненной позицией человека не позволяет решить эту задачу.

Излагая свою точку зрения на характер моральных суждений, Фут отмечает, что любая моральная оценка яв-

лений, поступков предполагает определенный социальный выбор, в котором проявляется расположение человека, его позиция. Но при этом, как она правильно замечает, оценочная часть суждения обязательно связана с объектом оценки. Речь идет о наличии не только логической, но и внутренней связи между оценкой и объектом, поскольку определенные черты объекта служат основанием оценки. В качестве примера Фут ссылается на такое оценочное суждение: «Это — опасно». Черты этого явления, как она считает, можно описать, они служат объективным основанием для его оценки. Вытекающие из нее определенные рекомендации для поведения она расценивает как нелепое мнение исследователей, считающих, что люди оценивают как опасное то или иное явление или ситуацию на основании лишь собственной позиции. «На деле, — пишет Фут, — без наличия объекта, обладающего определенными чертами, нельзя о нем говорить как об опасном или предупреждать об опасности. Логически нельзя предостерегать от чего-либо, не считая, что этот объект обладает злом. Чтобы думать о беде или опасности, нужно реальное зло» [42].

В этой связи Фут говорит о различии, существующем якобы между представлением человека об определенном явлении, его характерных чертах и испытываемым им чувством по отношению к нему. По ее мнению, человек, оценивая явление, может свою оценку подтвердить фактами. Вместе с тем, когда он чувствует, переживает каким-то образом данное явление, он может не иметь ясного представления о том, что же вызывает его чувство, и тогда, если даже ему приводят доказательства, говорящие о неправомерности этого чувства, он вправе не изменить его.

Иное дело — оценка. Если привести факты, считает Фут, противоречащие оценке, то человек может изменить ее. Она утверждает, что суждение о чем-либо как «об опасном имеет внутреннюю связь с объектом, вызывающим наше ощущение и суждение опасного» [43]. Таким образом, в отличие от Хеара Фут связывает дескриптивную и оценочную части суждений. При этом она избегает редукционизма, который часто связан с натуралистической позицией в этике, когда оценка отождествляется с фактом. Фут подчеркивает специфические черты оценки по сравнению с оцениваемым объектом, ее зависимость от системы ценностей, которой придерживается человек.

Исходя из объективного основания моральных суждений и оценок, Фут считает необходимым исходить из этого положения и при положительной моральной оценке человека. Эта оценка должна опираться не на расположение к нему и не на его внешние манеры поведения, которые нам приятны, а на его действия, которые обнаруживают понимание и выражение им своего долга. Причем этот долг состоит в обеспечении реального (а не морального) блага людей, которое Фут отождествляет с полезностью. В моральных действиях, по ее мнению, становится ясным, что лучше, полезнее для человека поступать справедливо, проявлять доброжелательность к другим, заботу о них и т. д. Здесь ее натуралистическая позиция принимает форму утилитаризма. В этой связи отметим, что в работе «Моральные убеждения» Фут явно стремилась развить позицию Хеара по вопросу обоснования моральных суждений, пытаясь преодолеть его субъективизм.

В дальнейших дискуссиях Фут отбрасывает те рациональные моменты, которые в виде вопроса содержались у Хеара. Она, например, отрицает нормативный характер суждений о добре, правильном. Однако, отправляясь от тезиса, что все представления людей о морали являются не чем иным, как фикциями, поскольку они связаны с убеждением, что моральные суждения и нормы имеют объективную, рациональную основу и поэтому обладают необходимостью, универсальностью, Фут считает, что никто не может объяснить, в чем состоит необходимость, обязательность морали.

Она признает верной мысль Канта о том, что надо отличать моральные суждения от гипотетических императивов. Это не значит, по ее мнению, что моральные суждения носят характер категорических императивов. В этом плане позиция Фут расходится с кантовской. Согласно ее логике, гипотетические императивы выражают практическую необходимость, выступающую в качестве возможного действия, в качестве средства для достижения желаемого результата. Другими словами, гипотетические императивы определяют, что действие является добром лишь по отношению к цели, хотя последняя может быть реальной или лишь возможной. Что касается категорического императива, то, по мнению Фут, он обусловливает само действие как объективно необходимое независимо от цели.

Правильно заметив, что моральные правила, нормы должны не только зависеть от цели, но и иметь объективную основу, она заключает, что современная этика стоит перед выбором: либо оставить людей в плену указанных фикций, либо развенчать их и способствовать созданию «новой морали». Однако Фут не только не пытается искать эти доказательства, но даже отказывается от мысли, что они могут быть. По ее мнению, моральные требования и суждения лишены всеобщности, необходимости, поскольку представляют совокупность гипотетических императивов, «указывающих человеку, что он должен делать, если он что-то желает. Они также говорят о том, что́ человеку нужно делать на основании его личного интереса» [44]. Причем эти императивы касаются желаний как отдельных лиц, так и групп, связанных общей целью, но это ничего не меняет в их характере.

Язык не может придать требованиям, трактуемым как должное, категорический характер, хотя бы на основании того, что оно лишено этого характера в правилах этикета. Развивая эту мысль, Фут далее приравнивает моральные требования к требованиям игры или этикета, которые, как правило, лишены социального смысла. Мы можем, продолжает она, считать моральные императивы нормативными по своему характеру, предписывающими нам определенные действия, но только в том смысле, в каком правила игры, этикета предписывают нам манеру, стиль игры или поведения. Как нет объективных оснований для выполнения правил этикета, ибо это дело каждой отдельной личности, так нет объективных оснований для обязательного выполнения моральных требований. Пытаясь обосновать эту мысль, Фут пишет: «Моральные суждения являются нормативными, но в том же смысле, в каком такими являются суждения о манерах, суждения, определяющие правила, принятые в клубах, и многие другие. Почему первые предполагают основания для действий, когда другие их не предполагают» [45].

Она не хочет признать, что правила морали связаны одновременно и с должным, и с желаемым. Причем сила должного и желаемого зависит от характера морали. Для Фут должное по сути дела из морали выпадает, ибо она даже не может его определить. Если мы хотим, говорит она, мы принимаем моральные требования, верим в их значимость для нашей жизни. Более того, мы часто признаем силу моральных суждений. Но их сила выража-

ет не что иное, как испытываемое человеком чувство, объективный смысл которого он не может подтвердить. Пытаясь обосновать свою точку зрения, Фут по сути дела скатывается на позиции субъективного идеализма. Она, в частности, пишет: «Люди, например, толкуют об обязующей силе (linging force) морали, но нет ясности в том, что это означает. На деле это не что иное, как наше ощущение»[46]. Фут не отрицает, что моральные требования значительно более строго обязывают людей к определенным действиям, нежели правила этикета. Но это, по ее мнению, связано с более строгой системой морального воспитания и в принципе не меняет положения о том, что в основе моральных предписаний лежит интерес личности.

Фут опускает главное при определении морали: нормы и принципы морали в отличие от правил этикета требуют рационального обоснования. А из содержания характера оснований морали вытекает должное поведение. В результате она приходит к выводу, что мораль лишена какой-либо общезначимости, необходимости. Поэтому люди могут отказаться от моральных требований, принимать их по своему желанию, подобно тому как принимают правила этикета. Более того, Фут стремится во что бы то ни стало доказать, что отбросить мораль, не считаться с ее требованиями — это отнюдь не значит действовать иррационально, а следовательно, неморально. Оказывается, что рациональность в морали связана не с объективными основаниями для действий, а с личной целью человека, независимо от того, какова она.

Рациональность в морали, по мнению Фут, ничего общего не имеет с доказательствами, связанными с наблюдением, с опытом. Наблюдаемые факты можно с одинаковым правом принять или отвергнуть. Они не обладают силой необходимости, общезначимости. «Моральное наблюдение дает основание для действий, только если оно соответственно связано с интересами действующего лица или с его (альтруистическими или неальтруистическими) намерениями»[47]. Это еще раз доказывает, что для Фут основанием моральных действий служит только желание человека, и потому спор по вопросу объективных или рациональных оснований морали она объявляет не имеющим смысла. «Люди могут следовать как моральным требованиям, так и требованиям этикета, не спрашивая себя, почему они должны так поступать. Они могут искать

основания для таких поступков и отказаться так поступать, если эти основания не будут найдены»[48]. Фут не скрывает, что такая позиция может оказать разрушающее действие на личность, ибо желания человека не могут служить ему рациональным основанием для действий. Она видит возможность укрепить моральные требования, как и требования этикета, лишь волевым способом, если государство примет меры для воспитания людей в духе необходимости следовать им. Но и в этом случае люди не обязательно должны следовать им.

В чем же тогда смысл создания «новой морали», о которой, казалось бы, заботится Фут? По ее мнению, пересмотреть содержание морали, отказаться от категорического и нормативного характера ее требований не значит отрицать ее значение в жизни общества. Все дело в том, что «новая мораль» должна включать систему воспитанных и внедряемых желаний, приобретающих характер требований, стремлений ради достижения определенной моральной цели личности. К их числу Фут относит любовь человека к другим людям, к свободе, истине, справедливости, требование, чтобы к человеку относились с определенным минимумом уважения и др. Это единственный случай, где, по мнению Фут, проявляется чувство долга, поскольку речь идет о требованиях, касающихся абсолютно всех людей. Соблюдение человеком этих требований, утверждает Фут, делает его подлинной моральной личностью.

Вместе с тем человек следует этим целям, руководствуется в своих действиях этими требованиями, подчеркивает Фут, только по желанию, если они его вдохновляют, но не в силу определенной моральной точки зрения, мировоззрения, моральной позиции, главным элементом которой является долг. Человеку не следует даже напоминать, что следовать названным целям является моральным[49]. Фут считает, что моральная точка зрения, определяющая правильность поступка, не может служить побудительной силой действий. «Если человек сам по себе (т. е. по своей природе. — *К. Ш.*) является моральной личностью, он заботится обо всех этих явлениях, но не потому, что у него есть долг. Мой аргумент состоит в том, что люди исходят из иллюзии, как бы пытаясь придать моральному долженствованию магическую силу»[50].

Итак, «новая мораль» не включает чувства долга, она зависит лишь от тех целей, которые человек ставит перед

собой, причем он принимает эти цели не потому, что он осознает их характер, понимает их моральный смысл, может его подтвердить, а только потому, что эти идеи вдохновляют его. Никаких критериев, определяющих моральность действий, она по существу не содержит.

Даже многие буржуазные оппоненты Фут утверждают, что ее «новая мораль» вряд ли может служить противодействием аморализму. Ведь она считает возможным говорить о морали, о моральности действий людей, отрицая при этом наличие моральных ценностей, необходимость иметь моральную позицию. Между тем, считает У. Франкена, «мы можем говорить о морали личности, общества, когда она включает сознательные суждения, исходя из определенной моральной точки зрения (т. е. моральной позиции. — *К. Ш.*)» [51].

По мнению Фут, суть моральности сводится к любви одного человека к другому, при этом человек не отдает себе отчета в основаниях этой любви. А поскольку каждый человек всегда кого-то любит, то, следовательно, все люди моральны.

Итак, «новая мораль», к созданию которой призывает Фут, — это мораль, лишенная чувства долга, ясного понимания различия между подлинными и мнимыми ценностями. Четкие представления о добре и зле, правильном и неправильном Фут заменяет расплывчатым этосом любви [52]. Поэтому ее надежды на то, что эта мораль будет способствовать обновлению нравственной жизни буржуазного общества, не имеют реальной основы, а ее концепция лишена перспективы.

## Глава IV

# Поворот к натурализму в этике и новые надежды на укрепление морали

### 1. Натуралистический подход к моральным ценностям

Формальный анализ морали в любых его вариантах, как мы смогли убедиться, оказался несостоятельным для определения характера моральных суждений. Без решения этого центрального вопроса буржуазные школы этики ничего не могли предложить для теоретического обоснования морали. В этих условиях все отчетливее ощущалась необходимость найти новый метод анализа ее содержания, с тем чтобы раскрыть природу нравственности, сделать убедительными, обоснованными ее суждения и тем самым связать их с действительной моральной практикой людей. Имея в виду атаки на мораль, которые, как мы отмечали, явились неизбежным следствием неспособности ряда буржуазных философов видеть в моральных суждениях объективное содержание, американский философ У. Франкена писал: «Нет сомнения в том, что необходимо освободить мораль от различного рода фикций. Однако далеко не все то, о чем говорит Ф. Фут, является фикциями... Мораль безусловно нуждается в изменениях. Но, по моему мнению, эти изменения должны касаться не языка морали, а ее содержания и нашей преданности морали. Улучшение содержания морали может быть достигнуто с помощью эмпирических знаний и глубоких размышлений»[1]. Франкена особо подчеркивал ту мысль, что человек не может быть моральным, «не зная, что нужно делать, и его поступки должны исходить из определенного представления о моральной ценности»[2], в противном случае он может действовать по произволу.

Пересмотр содержания морали требовал прежде всего создания новой теории ценностей. Задача состояла в том, чтобы найти источник моральных ценностей в реальном мире, показать, что они могут быть подтверждены с помощью фактов, а не на основании данных чувств или по-

зиций субъекта. Такой подход к анализу моральных ценностей открывал путь для преодоления дихотомии ценностей и фактов, для перехода от сущего к должному, что в свою очередь позволяло обосновать должное поведение, доказать истинность моральных норм, требований, оценок.

Правда, когда буржуазные философы говорили о возможности и необходимости подтверждения ценностей путем обращения к реальной действительности, они, как правило, под этим понимали эмпирическую проверку ценностей, подобно той, которая принята, например, в различных отраслях естествознания. Отстаивая такую позицию, американский этик С. Пепер отмечал, что, когда мы ищем основу моральных норм, суждений, поступков в фактах обыденной жизни, описываем их с помощью фактов, исчезает противоположность между сущим и должным. Поэтому, писал он, «ценности, которые не могут быть подтверждены эмпирическим путем, вообще не могут быть подтверждены, а следовательно, они лишены действенной силы для кого бы то ни было и где бы то ни было. Эмпирически проверяемые ценностные нормы доказуемы, ясны, их можно обсуждать, и только в этом случае они служат для понимания и контроля поведения»[3].

Этим требованиям, по мнению буржуазных философов, пытавшихся вывести этику из кризисного состояния, отвечал натурализм. Существо натуралистического подхода к пониманию моральных ценностей и к морали в целом определяют два положения. Первое — отказ от сверхъестественного источника морали. Говоря об объективной основе морали, представители этического натурализма ищут ее в «природе человека», чаще всего понимаемой как совокупность врожденных биопсихических качеств. В них они стремятся найти интересы, цели, мотивы, принципы, определяющие поведение людей. «Природа человека», ее исследование, по их мнению, служит основанием для преодоления принципа «автономии морали» как одной из основ метаэтики. Сторонники этого принципа, как известно, считают, что нельзя вскрыть сущность морали ввиду сложности и уникальности человеческого поведения. По их мнению, признание социальной обусловленности поведения человека, как и стремление влиять на формирование его характера, лишает его возможности свободного выбора собственных поступков и чувства ответственности за них. Этот принцип, собствен-

но, и явился основным источником, обусловившим отрыв должного от сущего, ценностей от фактов, изоляцию этики от других наук.

Принцип «автономии морали» перестал удовлетворять не только представителей буржуазной этики, но и ученых самых различных отраслей знаний, поскольку он явно расходился с данными современной науки, с объективно действующими в реальной жизни причинно-следственными связями. В этой связи возникла потребность подчинить мораль принципу детерминизма. Сторонники натурализма в этике правильно отмечали, что нельзя понять суть морали, выявить ее роль в жизни человека и общества, если не ясны причины, ее обусловливающие. К тому же, подчиняя мораль принципу детерминизма, они также имели в виду преодолеть субъективизм и релятивизм, господствовавшие в буржуазной этике.

Вместе с тем нельзя забывать, что философский натурализм связывает мораль главным образом с теми потребностями и интересами людей, которые формируются природной средой, унаследованы человеком в ходе эволюции. Вот почему этический натурализм включает редукционистские теории, объясняя этические понятия через природные явления (добро — это то, что ведет к удовольствию, счастью, эволюционному развитию и т. д.). Здесь игнорируется важнейший факт диалектической взаимосвязи между человеком (субъектом) и социальной средой (обществом). Человек приспосабливается к природной среде. Но приспосабливаясь к ней, он ее тем самым изменяет, создавая «вторую природу». Однако решающим фактором формирования потребностей человека является социальная среда. В силу того что натурализм игнорировал эти положения, оставаясь по существу метафизическим, детерминизм в различных его школах принял характер биологического или механистического, что, естественно, не позволяло выявить специфику и сущность детерминации как общественного, так и индивидуального поведения.

Второе положение, определяющее существо натурализма в этике, заключается в стремлении произвольно, некритически использовать методы различных естественных наук. Следует отметить, что идеалистическому пониманию ценностей как неких «идеальных сущностей», существующих якобы вне человека и постигаемых лишь с помощью особой интуиции, сторонники натурализма

противопоставили положение о познании моральных ценностей, о научной проверке моральных суждений, идеалов, целей путем соотнесения их с реальными фактами, а также с потребностями людей. В этом натуралисты усматривали суть перехода от «моральной автономии» к решению практических моральных проблем. Отмеченные черты, характерные для натуралистического подхода к этике, приобрели особый оттенок в современных натуралистических школах.

Отличительная особенность современного натурализма состоит в том, что при объяснении нравственности используются данные современного естествознания, особенно открытия молекулярной биологии и генетики. В закономерностях этих наук натуралисты ищут методологию для этики. В естествознании они видят главный инструмент для достижения блага и искоренения морального зла. В этой связи один из представителей современного натурализма отмечал: «То, что является добром в ходе развития, представляется результатом науки; все, что является злом, представляется возможным искоренить лишь с помощью различных наук... Научный метод выступает наилучшим инструментом для достижения непрерывного улучшения общества» [4]. В доверии к методу естествознания, в непосредственном использовании его данных представители современного натурализма видят главное условие определения рациональной основы морали [5].

Безусловно, что развитие этики, глубина исследования ею морали во многом зависят от уровня развития ряда наук, в том числе естественных. В современных условиях наука ставит и решает очень важные проблемы, связанные с различными сторонами жизнедеятельности человека, с его будущим. Научно-технический прогресс выдвинул на одно из первых мест экологию человека, проблему его оптимальной адаптации к окружающей среде. Однако возможность реального осуществления этих сложных проблем связана не только и не столько с уровнем современных научных знаний, сколько с подлинно научным мировоззрением, а главное — с революционным преобразованием социальных отношений, господствующих при капитализме. Обращение представителей современного натурализма к острым социальным вопросам, связанным с судьбами человечества, казалось бы, продиктовано их заботой о человеке, стремлением к гуманизации общественной жизни. Но этот гуманизм является абстрактным,

ограниченным, непоследовательным. Ведь натуралисты, как, впрочем, и представители других направлений в буржуазной этике (да и в философии), игнорируют те общественные условия, в которых человек живет и действует. Признавая многие пороки капитализма, в том числе моральный кризис, они, однако, в силу классовой ограниченности остаются в конечном счете приверженцами этого строя.

Следует отметить, что данные естественных наук о природе человека представители собременного натурализма нередко сочетают с отдельными выводами общественных наук, связанными с социальной природой нравственности. Но это не меняет сути натуралистического подхода к этике, поскольку «природа человека» выступает у них в качестве решающего или — в лучшем случае — равноценного фактора в формировании нравственности. Эти положения разделяет большинство сторонников этического натурализма, ставшего одним из влиятельных направлений современной буржуазной этики. Оно претендует на научное решение проблем нравственности и выявление реальных путей нравственного совершенствования человека[6]. В наибольшей мере влияние натурализма в философии и этике ощущается в США. Уже упоминавшийся нами американский социолог И. Парцелл пишет, что в Америке XX в. «интеллектуалы продвигались через ряд переходных этапов к полностью натуралистически и эмпирически ориентированному взгляду на мир»[7].

Отправные положения натуралистического подхода к нравственности обусловливают многообразие трактовок «природы человека», дают основание для появления различных форм этического натурализма. Следует учесть, что значительное число буржуазных ученых, стоящих на позиции философского или этического натурализма, не отрицают наличия морального кризиса в современном капиталистическом обществе, а также процессов деморализации личности. Поэтому их попытки найти выход из этого состояния во многом определяют популярность натуралистических концепций в современной буржуазной этике.

Значительное влияние на становление натуралистического подхода к этике оказала концепция американского философа К. Льюиса (1883—1964), мало исследованная в нашей литературе. Он пытался приспособить метаэтику к современной капиталистической действительности, в

частности стремился сочетать натуралистический подход (главным образом в форме прагматизма) с этикой позитивизма, чтобы дать последней возможность сохранить свое влияние.

Создавая свою концепцию, К. Льюис имел в виду соединить ценности и факты, сущее и должное, показать несостоятельность позиции этического скептицизма, определить пути и особенности познания моральных ценностей. Он понимал необходимость перехода от метаэтических исследований к построению системы нормативной этики, к поискам рационального обоснования моральных требований и оценок. Но для этого нужно было прежде всего разработать новый способ определения моральных ценностей, который он попытался создать.

Согласно Льюису, все ценности делятся на внутренние и внешние. Внутренние ценности — это ценности, существующие ради «самих себя», поэтому они носят фундаментальный характер. Это благо, которое непосредственно присуще объектам, событиям и вызывает у людей ощущение радости. Внешние ценности — это ценности, которые выступают средством для достижения определенной цели. Льюис утверждает, что свойства объектов сами по себе не являются ценностями. Они обладают лишь потенциальной способностью стать ими. Но для этого должна возникнуть потребность в них, определенная ситуация, т. е. соответствующее отношение субъекта к объекту. Практически это отношение связано с желанием субъекта. Детальный анализ концепций Льюиса показывает его приверженность прагматизму.

Таким образом, ценности приобретают у Льюиса субъективно-идеалистический характер, поскольку зависят от опыта человека, хотя он и признает, что объекты в известной мере влияют на этот опыт. Но независимо от того, как Льюис понимает объект, он с ним, с его естественными свойствами отождествляет ценность. Ценность, считает он, — «это объективные свойства объектов, к которым она относится» [8]. Различие между ценностями и иными свойствами предметов, по его мнению, — вопрос второстепенный. При таком определении ценностей выпадает характер отношения человека к тем или иным объектам, как и характер потребностей, формирующих это отношение, а следовательно, остается в тени социальная значимость объектов.

Понятие моральной ценности Льюис сводит к добру,

определяя его «как то, что нам нравится, и то, чего мы как бы желаем. Непосредственное зло — это то, что не нравится нам и чего мы не желаем» [9]. Таким образом, основу моральной ценности в полном согласии с натуралистическим подходом он ищет в природе человека — в его желаниях, чувствах. Натурализм Льюиса выражен также в его позиции по вопросу о познаваемости моральных ценностей. Он выступает против эмотивизма и других школ, отрицающих наличие познавательной функции в этике, считая, что их позиция наносит вред моральной практике. Он пишет: «Отрицание в целом понимания ценностей, характера истинности или лжи и знания заключает в себе моральный и практический цинизм. Оно обесценивает (т. е. не может предусмотреть соответствующего критерия. — *К. Ш.*) все действия человека» [10]. Этика, согласно Льюису, представляет наиболее важную область человеческого знания; она может выполнить роль практической философии, только выявив суть «правильного».

Чтобы раскрыть познавательный статус этики, ее познавательные возможности и формы, необходимо, по мнению Льюиса, выявить предпосылки процесса познания вообще, его структуру и особенности в этике. Вот почему Льюис обратился вначале к более общей проблеме — обоснованию понятия знания, занявшему одно из центральных мест в его философии. В решении этой проблемы он стоит на позиции субъективного идеализма в форме, характерной для философии прагматизма. В центре теории познания Льюиса стоит «опыт», понимаемый как реальное сознание и противостоящий реальности внешних объектов. Процесс познания есть не что иное, как переход от одного частного опыта к другому.

Предметом познания является объективная реальность, но она вторична по отношению к «опыту». Предметы познания в конечном итоге формируются деятельностью сознания, его познавательной функцией. Иными словами, опыт в понимании Льюиса включает единство чувственных данных и значения объектов, придаваемого последним субъектом. Это значит, что не существует объектов без их связи с познающим субъектом. Он исключает наличие в жизни объективных свойств предметов, явлений, связывая их существование только с восприятием личности.

Переходя к вопросу о познании в сфере морали, в частности к характеру моральной оценки, Льюис утверждает,

что она «представляет собой форму эмпирического знания и ничем существенно не отличается по способу определения истинности или лжи, ценности и справедливости от другого рода эмпирического знания»[11]. Единственной возможностью выявить правильность оценок в понятиях добра и зла является опыт человека. «Если ничего не может быть открыто в опыте для выявления понятий добра и зла, тогда в нем нет того, что является правильным или неправильным»[12], — пишет Льюис. В опыт человека Льюис включает интересы людей, подчеркивая, что понятия добра и зла различны в зависимости от интересов людей. Отсюда следует его вывод: основные понятия этики, поскольку они связаны с определенными интересами людей, не могут быть аналитическими. Субъективно-идеалистическая позиция Льюиса здесь проявляется вполне четко.

Очевидна непоследовательность его этической концепции. Отстаивая натуралистический подход к анализу этических понятий, Льюис пытается сочетать его с отдельными требованиями формалистических теорий. С одной стороны, он неоднократно подчеркивает связь этических понятий с опытом человека, в котором подтверждается их истинность; с другой стороны, утверждает, что ни одно этическое суждение не является формой лишь эмпирического знания[13]. Истинность моральных суждений и принципов, по его мнению, проверяется путем анализа того значения, которое они имеют для человека. «Основные моральные принципы, — отмечает он, — могут быть определены как ценные без обращения к отдельным эмпирическим фактам... они только формулируют основной критерий морально правильных действий и являются безусловно справедливыми»[14]. Попытка Льюиса сочетать натурализм с формализмом в этике наиболее отчетливо проявилась в выдвинутом им категорическом императиве и в определении его роли в поведении людей.

Согласно Льюису, поведение человека нуждается в нейтральном, формальном принципе, который сможет служить руководством для выбора между добром и злом. Этот принцип он именует императивом рациональности, или законом объективности. Он носит всеобщий характер, и поэтому ни один человек не может отказаться от него. Льюис считает, что подобно императиву права, определяющему безусловную цель человеческой жизни, которой является счастье, этический императив также носит безу-

словный характер. Он дан человеку a priori и не имеет никакого отношения к опыту. Но в отличие от императива права этический императив действует только в отношениях между людьми, определяя правильность их поступков. При этом он должен быть выражен в такой форме, чтобы в нем счастье выступало абсолютной целью. Содержание этического императива напоминает кантовский императив. Формула Льюиса такова: «Поступай так по отношению к другим, как ты бы хотел, чтобы другие поступали в отношении тебя» [15].

Выдвижение этического императива в качестве исходного принципа поведения людей требовало, однако, выяснения двух вопросов: 1. Что лежит в основе ценности этического императива, что свидетельствует о его необходимости? 2. Каким образом этический императив определяет правильность действия в каждой конкретной ситуации?

Необходимость, а значит, ценность этического императива, по мнению Льюиса, обусловлена двумя моментами. Во-первых, всякая попытка его отбросить является абсурдной, нерациональной, ибо угрожает благополучию личности. Во-вторых, доказательством необходимости императива служит активность личности, которую он видит в абстрактной свободе выбора. Если деятельность человека осуществляется в соответствии с формальными требованиями этого императива, значит, он служит необходимым руководством в поведении людей. Практически Льюис снимает вопрос о содержании морали, ее происхождении и развитии. Основное требование морали, оказывается, заложено в природе человека.

На вопрос о том, каким образом этический императив определяет правильность конкретного действия, Льюис не дает однозначного ответа. Отдельные его положения свидетельствуют о том, что в этом вопросе он склоняется к утилитаризму. Он утверждал, что при определении правильности действия в конкретной ситуации следует исходить из того, какое влияние это действие будет оказывать на жизнь самого действующего лица и других людей [16]. При этом Льюис подчеркивает, что необязательно учитывать реальный результат поступка, достаточно лишь мысленно представить возможный результат. Наряду с этим он выдвигает требование, которому впоследствии Хеар придал значение принципа универсализации в качестве рационального основания морали. У Льюиса это

требование гласит: «Путь действий, чтобы быть правильным в определенном случае, должен быть правильным во всех других случаях и для любого человека»[17]. Решая вопрос о правильности своего поступка, действующий субъект должен прежде всего узнать, что случится (с точки зрения добра и зла), если каждый человек будет действовать таким же образом, и хочет ли он, чтобы все люди действовали таким образом.

Как мы видим, в этом случае Льюис отступает от натурализма, выдвигая чисто формальное требование общезначимости в качестве критерия правильности действий. По его мнению, именно этот формальный императив определяет последовательность, твердость как мыслей, так и действий людей. «Существо, которое побуждается не импульсом, а (обладая разумом) должно когда-нибудь само принимать решение, должно также найти свой императив, чтобы уважать последовательность. Принципы действий (и мыслей) в конечном итоге коренятся в уважении к последовательности»[18]. Иными словами, рациональность, а главное, принципиальность в поведении, согласно Льюису, обусловлены не конкретной обстановкой и не объективным содержанием поступка, а беспрекословным выполнением категорического императива. На деле такое поведение ничего общего с рациональностью не имеет, ибо, полагаясь на этический императив, человек может не задумываться над выбором своих действий, не иметь ясного представления о правильном, о добре и зле. Не выручает Льюиса и натуралистическая посылка, согласно которой основа императива связана с природой человека, поскольку такое решение вопроса оставляет в тени его социальную ценность. Таким образом, стремление Льюиса соединить формализм и натурализм в этике не дает ясных выводов, касающихся руководства поведением людей.

## 2. Природа моральных ценностей и этический сциентизм

Концепция моральных ценностей Льюиса явно означала возврат к натурализму, но она еще не содержала главных особенностей современного натурализма, связанных с новейшими достижениями в биологии, генетике, физиологии и др. Эти достижения послужили толчком для появления натуралистических концепций, разрабатываемых

не только буржуазными философами, но и естествоиспытателями. Для них характерно отождествление биологических и моральных ценностей, поскольку последние, по их мнению, связаны лишь с природой человека, его естественной эволюцией, а также преувеличение роли данных современной науки для изменения нравственной природы человека, для формирования «новой морали». Поэтому попытка строить этику на основе данных естествознания, характерная для современного натурализма, наиболее четко выражена в концепциях, связанных с этическим сциентизмом.

Этический сциентизм использует эволюционную теорию Ч. Дарвина, хотя последняя не дает оснований выводить нравственные качества (которые в наибольшей мере отличают человека от животного) из биологической эволюции [19]. Проблема связи моральных ценностей с природой человека, со всем ходом естественной эволюции широко обсуждается на специальных симпозиумах, на международных философских конгрессах. За рубежом ей посвящена довольно большая литература, в том числе научно-популярная [20]. Общность происхождения человека и животных служит для сторонников этического сциентизма основанием считать моральные ценности следствием естественного отбора, отождествлять их с биологическими качествами. Так, профессор Бостонского университета Р. Мшеа стремится доказать, что каждый вид животных имеет свою генетически заданную ценностную систему, которая проявляется в их поведении. Хотя он считает, что эта ценностная система не тождественна моральной, или этической, системе, поскольку последняя включает чувство или понятие долга, но она не имеет, по его мнению, иного источника, кроме ценностной системы животных [21].

Таким образом, сциентизм тесно связан с редукционизмом, поскольку и в том, и в другом исключается из этических концепций ценностный подход. Ценности растворяются в так называемых «реальных» силах, детерминирующих поведение людей, или в биологических факторах, подлежащих физическому измерению. Сторонников редукционизма, как и этического сциентизма, интересуют средства, которыми располагает человек в своем поведении, но не цель, которую он преследует [22].

Идея эволюционного происхождения моральных ценностей служит для некоторых буржуазных философов ос-

нованием для постановки вопроса о необходимости коренным образом изменить фундаментальные этические принципы. Об этом говорил, в частности, английский философ В. Блэкстоун в докладе «Экология и этика», с которым он выступил на XVI Международном философском конгрессе. Отметив, что экологический кризис усилил внимание к этическим проблемам, показав необходимость повышения ответственности людей за сохранение природной среды, он сделал вывод о необходимости отказаться от «антропоцентрической теории ценностей».

Согласно этой точке зрения, моральные принципы не должны применяться только к поведению людей (эту точку зрения они называют «антропоцентрическим шовинизмом»). Их действие необходимо распространить и на поведение животных. Последним приписываются определенные права, представление (в определенной степени) о правильном, добре, совести и др. «Животные, — говорил Блэкстоун, — имеют интересы. Они являются существами, обладающими волей, у них имеется в зачаточном состоянии представление о том, что является для них добром. Это дает основание описывать их права»[23]. Причем, эти права, по его мнению, не созданы человеком в знак его уважительного отношения ко всему живому, а существуют независимо от его отношения к миру животных.

Некоторые западные ученые не ограничиваются признанием действия моральных принципов и норм в мире животных и предлагают распространять их действие на всю природу, поддерживая идею, в свое время выраженную английским философом А. Леопольдом, о создании «этики природы»[24]. В статье «Имеется ли экологическая этика» представитель этого направления Х. Ролстон писал, что понятие правильного — в моральном и правовом смысле — необходимо распространить на всю природу. «Ценности и моральные права ее представителей не только устанавливаются человеком на основе конвенции, они существуют в природе независимо от человека, ожидая для своего признания необходимой моральной эволюции человечества»[25].

Ту же позицию отстаивает Л. Трайб и в качестве аргумента выдвигает положение об общности фундаментальных потребностей человека и явлений природы. «Как людям, так и растениям присущи общие потребности. И те и другие нуждаются в воде, кислороде, азотной

кислоте. И те и другие растут и размножаются, умирают. Это служит основанием для отождествления потребностей растений и человека. Во многих исследованиях утверждается, что растения выражают электрические и химические реакции, которые по своей функции тождественны боли»[26]. Аналогичные положения мы находим у Х. Стоуна, П. Шепперда и др. Стоун доходит до того, что настаивает на признании за природными объектами юридических прав и юридического статуса. Позиция эта, как мы видим, отбрасывает буржуазную этику далеко назад, к периоду, когда многие философы разделяли точку зрения гилозоизма. Но в наше время даже трудно представить, что можно к ней вернуться!

Сторонники этического сциентизма для защиты своей позиции широко используют данные этологии. Они считают, что этология вносит ясность в вопрос о том, «какого рода поведение и при каких обстоятельствах служит счастью человека и удовлетворению его интересов и, следовательно... какие действия и при каких обстоятельствах являются добром или злом»[27]. «Я утверждаю, — пишет Дж. Кассиди, — что те философы, которые стремятся к созданию научной системы этики, выводимой из этологии, ничего общего не имеют с редукционизмом»[28].

Безусловно, человек является не только социальным, но и природным, биологическим существом, поэтому можно найти некоторые общие черты между его поведением и поведением его животных предков. Но видеть лишь эти черты — значит не понимать качественное, специфически особенное в поведении человека. Это отмечает и ряд буржуазных философов. Например, Р. Джонс подчеркивает, что попытки найти в этологии законы поведения человека глубоко ошибочны, они ведут к упрощенному пониманию поведения человека, подчеркивая количественное различие между его поведением и поведением животных. Между тем, пишет Джонс, «человеческое поведение проявило не только бóльшую сложность по степени своего выражения, но также различие самого вида поведения»[29]. Абсолютизация биологической природы человека, перенесение биологических закономерностей на социальные явления, составляет, таким образом, основу этического сциентизма. Между тем, как подчеркивал В. И. Ленин, «перенесение биологических понятий *вообще* в область общественных наук есть *фраза*. С «хорошими» ли целями предпринимается такое перенесение или с целями

подкрепления ложных социологических выводов, от этого фраза не перестает быть фразой»[30].

Но дело не только в ложных теоретических посылках этического сциентизма. Гораздо опаснее социальная роль этих концепций, которая проявляется в попытках практического осуществления основных положений для изменения нравственной сущности человека, основных принципов его поведения. Ряд ученых Запада считают, что человечество деградирует, так как естественный отбор потерял свою силу. Уже упоминавшийся генетик Б. Гласс по этому поводу пишет: «Все более окружая себя искусственной средой, мы невольно с помощью многочисленных способов изменяем строгость естественного отбора. Не очень приятно представлять себе человека ближайшего будущего, который должен начинать свой день, прилаживая очки и слуховой аппарат, вставляя искусственные зубы. Одной рукой он должен впрыскивать лекарство от аллергии, а другой — инсулин и завершать свои ежедневные приготовления приемом успокаивающей пилюли. Можно по меньшей мере сказать, что медицина непрерывно увеличивает бремя, которое она несет»[31]. Единственную возможность приостановить этот процесс и генетически оздоровить человечество сциентисты связывают с целенаправленным контролем над воспроизводством людей, который по существу сводится к возрождению евгенических методов в самом худшем их выражении. При этом сторонники сциентизма переносят положение о генетически определяемом девиантном поведении на поведение нормальных людей и тем самым сводят психологию человека к биологии. Об этом, в частности, говорил американский философ де Джордж в докладе на XVI Международном философском конгрессе [32].

В этой связи уместно отметить, что ряд буржуазных ученых выражают позицию «крайнего сциентизма». Так, по мнению американского генетика Дж. Ледерберга, контроль над эволюцией человека не имеет внутренних границ, поэтому свобода научного исследования не может ограничиваться никакими этическими соображениями, кроме соображений «чистого» научного творчества. Он призывает к тому, чтобы отбросить соображения, именуемые гуманизмом, так как они имеют в виду человека биологически уязвимого, тогда как наука своим вмешательством в его организм укрепляет его во всех отношениях, а значит, повышает его ценность[33]. Его пози-

цию поддерживают английский историк Р. Флемминг, биолог Р. Остин и др. Они считают, что ученый отвечает лишь за ход научного исследования, за обоснованность его выводов, но не должен отвечать за цель его осуществления, ибо это вопрос не ученых, а промышленников и политиков. Иными словами, прогресс науки, по их мнению, должен осуществляться любой ценой.

Однако другие ученые Запада более осторожно подходят к этой идее. Так, П. Рамзей в книге «Сфабрикованный человек» соглашается с выводом о том, что существует генетическая основа духовных и нравственных качеств и особенностей человека в такой же мере, как и физических качеств. Поэтому, как он считает, законы повторяемости генов, процессы мутаций и отбора применимы к высшим человеческим способностям в не меньшей мере, чем к низшим [34]. Вместе с тем он выступает против неограниченного генетического контроля, отстаиваемого Ледербергом, Остиным и др. Он говорит о необходимости этического критерия его осуществления, в качестве которого, по его мнению, служат отдельные требования христианской этики, в частности требования «святости человеческой жизни», а также соблюдения «свободы воли» личности, традиций семьи и др. [35]

Американский теолог Дж. Флетчер выступает за создание специальной этики генетического контроля. Флетчер, собственно, стремится доказать действенность разработанных им принципов «ситуационной этики» (о ней мы будем говорить в специальной главе). «Мораль и этика, — замечает Флетчер, — столкнулись с новыми проблемами, возникшими в связи с новыми открытиями в биологии, генетике в области воспроизводства людей» [36]. Поэтому ни этика, ни мораль не могут оставаться неизменными. Необходим, продолжает он, «критический пересмотр нашей моральной позиции» [37]. Флетчер считает, что масштаб и значимость новейших открытий естествознания настолько велики, что их практическое осуществление требует создания специальной этики генетического контроля.

Сама по себе мысль эта важна. Действительно, в век научно-технической революции научные исследования не могут оставаться «чисто научными» проблемами, они требуют ценностного подхода, диктуют необходимость создания этики ученого, ставят вопрос об усилении его ответственности за практические последствия его иссле-

дований. Мы находим у Флетчера по этому вопросу ряд важных положений. В частности, он утверждает, что не все то, что наука делает и может сделать, является добром и должно быть желаемо; нельзя смешивать факты и ценности, а ценностный подход не может опираться на вкусы, желания, волю людей. Необходима объективная основа для понятий «правильное», «добро». «Несмотря на то что наука и техника усиливают нашу свободу, — пишет Флетчер, — они одновременно ставят новые проблемы о правильном и неправильном, о желаемом и нежелаемом» [38].

Однако, когда Флетчер пытается раскрыть содержание этих важных понятий, он не идет дальше абстрактных и потому туманных рассуждений о благе, гуманизме, любви и т. п. Так, он утверждает: «Правильно то, что более гуманно, то, что более соответствует благу людей и их счастью» [39]. Он широко использует термин «качество людей» как цель исследований, но опять-таки не дает ясного представления о содержании этого понятия. Имея в виду выбор фенотипа будущего человека, нельзя забывать, утверждает Флетчер, что человек должен обладать «высоким интеллектом и оставаться самим собой, полагаясь на свои собственные силы» [40]. Но что значит оставаться для человека самим собой? Очевидно, иметь реальную возможность развивать свои творческие потенции, способности в соответствии с личными интересами и при условии общественной потребности. Однако для этого необходимы определенные социальные условия, о которых Флетчер в своей концепции не говорит ни слова и которых капитализм обеспечить не в состоянии. Рамки буржуазного мировоззрения не дают ему возможности подняться до действительно научного решения проблемы использования достижений современной науки в интересах как личности, так и общества. Как показывает исторический опыт, лишь социализм ставит науку на службу человеку труда, всему обществу.

Итак, мы видим, что этические принципы, выдвинутые Флетчером для осуществления генетического контроля, абстрактны, а потому не могут иметь какой-либо действенной силы. Когда речь идет о его отношении к генной инженерии, о ее практическом осуществлении, этические соображения по существу отбрасываются Флетчером, и он выступает за неограниченный генетический контроль, разделяя тем самым позицию «крайнего

сциентизма». Мы уже говорили о том, что главную цель научных исследований Флетчер видит в улучшении качества будущих людей. Эта цель, по его мнению, оправдывает любые средства. Лейтмотивом его рассуждений является мысль о том, что мы должны, не задумываясь, идти на риск в применении различных средств контроля над воспроизводством людей. Моральный философ, пишет Флетчер, лишь ставит вопросы, а ответы дает практика. Поэтому надо прежде всего считаться с ней, освободиться от идеалов в формировании человека, связанных с тем или иным мировоззрением, и довериться практике, в частности тому, что предлагает генная инженерия.

Флетчер отбрасывает возражения тех ученых, которые показывают, что генная инженерия, манипулирующая личностью, лишает человека уникальности, свободы и т. д. Наука обнаруживает способность создать человека нового качества, и это, считает Флетчер, является главным; данное положение «меняет наши чувства, позиции, суждения»[41]. Он возражает также П. Рамзею, выдвинувшему в качестве критерия осуществления программы генной инженерии «святость человеческой жизни», уважение к традиционной форме семьи и т. д.

Новые знания, неоднократно повторяет Флетчер, заставляют нас пересмотреть свое отношение к семье, а также к проблеме жизни и смерти. Если мы будем руководствоваться принципом «святости человеческой жизни», то у нас «не будет этической основы для героизма или даже для убийства в целях самозащиты»[42]. Он не согласен с тем, что искусственное оплодотворение, клонирование и другие открытия в их практическом осуществлении разрушают наши представления о семье. Наоборот, пишет Флетчер, эти открытия «расширяют наши представления о семье и углубляют понятие гуманности»[43]. Он выражает сожаление, что все средства генетического контроля очень медленно внедряются, что находятся ученые, которые выступают против генной инженерии. Если к генной инженерии, к оценке ее морального значения мы подойдем с точки зрения «унаследованных нами правил и проверенных временем систем ценностей, мы не сможем сделать конструктивных суждений, потому что мы подходим к этому уже с готовой меркой»[44].

Следует заметить, что позиция крайнего сциентизма в различных ее формах подвергается в последнее время

критике со стороны многих философов и ученых Запада. Выступая за переориентацию этики, выдвигая в качестве первоочередной ее задачи разработку отправных принципов поведения человека, часть буржуазных философов отвергают сциентистский подход к решению этой задачи. Они подчеркивают, что цель этой концепции — исключить из анализа человеческого поведения ценностный подход, т. е. лишить поведение цели, морального долга, ответственности, растворяемых сциентизмом в так называемых реальных силах, особенно в биологических факторах, якобы детерминирующих поведение людей. Тем самым трезво мыслящие ученые Запада признают, что великие идеи, во имя которых боролось и борется передовое человечество, — Добро, Красота, Истина — превращаются сциентизмом в иллюзии.

Эти исследователи считают, что сциентизм главным образом выражает технический, инженерный подход к поведению человека, что огромная армия социальных инженеров пытается использовать науку и технику для того, чтобы подавить индивидуальные особенности людей во имя утопической «гармонии» и «разумного порядка» в мире. Прикрываясь знаменем «науки», сциентизм на деле бросает вызов человеческому разуму, ибо последний используется в качестве инструмента не для познания человека, выявления социального смысла его действий, а для «терапии и утешения». «Сциентизм представляет поэтому реальную угрозу человеческим ценностям и, следовательно, положению человека в мире» [45].

Несомненный интерес представляют замечания некоторых буржуазных философов о том, что сциентизм выражает тенденцию к «умышленной деморализации и технологизации этических проблем». Так, в книге «Идеология и психическое расстройство» профессор психиатрии Ч. Шац обращает внимание на попытку представить широко распространенные в капиталистических странах явления психической неустойчивости людей и преступность не как проблемы морали и права, а лишь как проблемы психиатрии и медицины. Шац приводит данные, показывающие, что многие западные психологи, психиатры, социологи стремятся свести весь процесс развития личности к чисто психическим процессам, прибегая к языку «чистой науки». Он отмечает, что основная цель этих ученых состоит в том, чтобы «затемнить или даже исключить этические дилеммы жизни, превращая их в

проблемы медикаментные и технологические и потому подлежащие лишь профессиональным решениям»[46]. Тем самым Шац убедительно показывает, что язык психиатрии используется специалистами для того, чтобы «деэтизировать» и «деполитизировать» человеческие отношения и индивидуальное поведение, оставляя в тени действительные причины, порождающие отклонения от нормального поведения людей.

Шац считает, что современная психиатрия дегуманизирует личность, поскольку в ложно понимаемом ею стиле «научного мышления» нет места для понятия моральной ответственности. Между тем известно, что она занимает центральное место в структуре личности. Следовательно, заключает он, психиатр не имеет права рассматривать психическое состояние личности изолированно от определенных социальных условий, его породивших. Шац приходит к выводу, что психическое состояние личности отражает конфликт между личностью и обществом, борьбу человека за определенное место в жизни; оно свидетельствует о понимании им определенных принципов поведения, о его отношении к существующим ценностям.

Особой критике в западной философской литературе подвергаются различные формы манипулирования общественным сознанием людей. Некоторые буржуазные философы считают, что сегодня развитие многих отраслей биологии и психологии вызывает такую же реакцию, какую в свое время у луддитов вызывали технические достижения того времени. Манипуляция с генами, хирургический и химический способы вмешательства в мозг человека с целью изменения его умственных способностей и другие способы вторжения в организм вызывают серьезное беспокойство у трезво мыслящих ученых Запада. Отвергая сциентизм с его безразличным отношением к ценности личности, ее свободе, они, однако, не могут предложить сколько-нибудь реальных путей формирования свободной, гармонично развивающейся личности.

Нельзя всерьез говорить о том, чтобы остановить научно-технический прогресс, в том числе развитие генетики. Но, как уже отмечалось, осуществление на практике его достижений в интересах человечества требует соответствующих социальных условий. Несомненно, что современные открытия в области генетики, молекуляр-

ной биологии, в химии, физике усилили внимание западных ученых к проблеме создания этики научного исследования и этики ученого. Однако дело не только в том, каковы эти нормы, но и в том, при каких условиях они могут стать действенным регулятором практического осуществления научных открытий в соответствии с идеалами подлинного гуманизма, что является социальной проблемой. Нельзя создать абсолютные этические нормы для всех времен и народов. Бесспорно, что необходимо усилить чувство ответственности у ученых, занимающихся вопросами генетического контроля и думающих о тех опасностях, которые связаны с практическим осуществлением его различных форм, имея в виду в качестве главной цели будущее человека, гармоническое развитие его способностей и задатков, а не абстрактные интересы «чистой науки».

## Часть вторая

# НОВЫЕ УТОПИИ ОБНОВЛЕНИЯ СТАРОГО МИРА

---

### Глава V

## «Технология поведения» Б. Скиннера

Натуралистический подход к морали, как мы видели, послужил толчком для появления различных систем нормативной этики, предлагаемых в качестве «действенных» регуляторов отношений между людьми в обществе с целью обновления его морального состояния. Одну из таких систем разработал глава необихевиоризма в США Б. Скиннер (р. 1904).

Между западными учеными идут бурные дебаты по поводу характера и значения работы Скиннера «Технология поведения». Одни из них утверждают, что лишь она определяет те нормы поведения, которые необходимы для создания устойчивой социальной системы, обеспечивающей благо и счастье каждого индивида и его возможность лучше приспособиться к окружающей природной и социальной среде. В 1972 г. в Калифорнии состоялась специальная конференция в связи с выходом книги Скиннера «За пределами свободы и достоинства». Большинство ее участников отмечали, что Скиннер сформулировал единственно «научный» подход к поведению и на этой основе показал реальные пути формирования необходимых норм поведения в отношениях между личностью и обществом.

Так, профессор Г. Уиллер оценил концепцию Скиннера «как наиболее важный вклад в психологию и социальную науку за последние 50 лет». Книга «За пределами свободы и достоинства», по его мнению, «могла бы быть определена как технологическая оценка (assesment) социального смысла внедрения оперантного поведения в общественную практику» [1]. Некоторые буржуаз-

ные философы и ученые видят главную заслугу Скиннера в том, что он сумел объяснить, каким образом может существовать общество без системы наказания. Э. Фромм, в частности, объясняет широкое влияние идей Скиннера, особенно в университетах США, тем, что «в современном индустриальном обществе ориентация людей носит прежде всего рассудочный характер, и они видят в эмоциях лишь бесполезный балласт. Этим, собственно, симпатична им теория бихевиоризма»[2]. Далее, преимущество скиннеровской теории поведения буржуазные философы видят в том, что она открыла общие принципы, применяемые ко всем людям[3].

В последнее время в буржуазной литературе много внимания уделяется влиянию скиннеровских идей на этику. Этому вопросу посвящена специальная работа «Бихевиоризм и этика», вышедшая в США в 1977 г. Один из ее авторов утверждает, что в работах Скиннера «можно проследить связь его идей со всей историей этики»[4]. В дальнейшем исследовании мы убедимся, насколько несостоятельны эти оценки.

Восторженный прием современными буржуазными философами скиннеровской теории определяется, на наш взгляд, рядом моментов. Во-первых, многим из них она представляется альтернативой антигуманным и очень опасным формам манипулирования личностью с помощью генной инженерии и других средств вмешательства в человеческий организм. Скиннер же, по их мнению, нашел безопасный путь изменения психического настроя личности, обеспечивающего удовлетворение ее потребностей и интересов. Во-вторых, они считают, что Скиннер применил к поведению принцип детерминизма, причем в такой форме, которая якобы преодолевает узость «жесткого» детерминизма. Причем одним из выражений последнего в современных условиях Скиннер считает марксизм. Наконец, влияние скиннеровской теории на Западе объясняется тем, что он поставил вопрос о формировании активной личности, отвечающей требованиям современного производства, необходимости сочетания личных и общественных интересов. Нельзя упускать из виду и тот факт, что Скиннер сумел тщательно замаскировать подлинный смысл своих идей, которые представляют большую опасность для будущего человечества, о чем с тревогой говорят более дальновидные ученые за рубежом.

Бихевиоризм — направление в психологии, возникшее в США на рубеже XX в. Рациональное зерно бихевиоризма заключалось в стремлении его сторонников подчинить поведение людей принципу детерминизма. Это нашло свое выражение в тезисе бихевиористов о том, что поведение человека может быть понято только в результате исследования его взаимодействия с окружающей средой, а также закономерностей этого взаимодействия. Однако принцип детерминизма в применении к поведению людей принял у бихевиористов крайне ограниченную форму — форму биологического или механистического детерминизма. Его суть заключена в формуле «стимул — реакция». В этом случае реакция на воздействие окружающей среды теряет психическую форму, она не выходит за рамки механических или биологических реакций, а контроль над поведением человека находится вне его власти и полностью становится функцией среды.

Представители бихевиоризма имели возможность убедиться на практике, что реальная действительность отнюдь не укладывается в прокрустово ложе его формулы. Действительно, в реальной жизни люди оценивают характер социальных условий, в которых они живут, направляя свои действия на их изменение в соответствии со своими целями, идеалами, интересами, т. е. с теми внутренними факторами, которые, как мы видели, бихевиоризм не принимал в расчет при анализе человеческого поведения. Это, собственно, побудило сторонников бихевиоризма к поискам более эффективных методов воздействия на поведение людей, которые не исключали бы полностью активную деятельность человека, но могли бы обеспечить над ней контроль общества. Одним из вариантов этой теории является «технология поведения» Б. Скиннера.

Внимание Скиннера обращено на отрицательные последствия научно-технической революции, с которыми сталкивается человек в современном мире. Он считает, что современные достижения науки и техники, какими бы они ни были внушительными, не позволяют решить сложные проблемы, которые встали перед людьми. По его мнению, решение острых жизненных проблем современного капитализма следует искать не в сфере производства и не в сфере социальных отношений, а в поведении людей. В связи с этим, считает он, необходимо создать специальную науку о поведении, которая и даст

человеку знания для ориентации в мире. Он, в частности, пишет: «Главное, что нам нужно, — это технология поведения, с помощью которой можно понять поведение человека с той же точностью, с какой физика или биология понимает свой предмет исследования. Без создания такой науки мы не сможем предотвратить катастрофу, к которой неизбежно движется человечество, а главное, она укажет, каким образом можно убедить людей принимать во внимание свое будущее»[5]. Знание современным человеком своего поведения, по его мнению, резко отстает от его знаний об окружающем мире, которое дают физика, биология и другие науки. Не случайно, отмечает Скиннер, люди все еще обращаются к сочинениям древних философов в поисках ответа на вопрос, как они должны себя вести, чтобы достичь счастья, уверенности в своей жизни, хотя ничего, кроме философских спекуляций, эти сочинения не содержат и тем самым мешают формированию научного взгляда на человеческое поведение.

## 1. «Оперантное поведение» — основа активности личности

Для формирования поведения человека ничего не может дать также, по словам Скиннера, «демократическая философия» XVIII—XIX вв., опирающаяся на идеи гуманизма того периода, поскольку она исходит из предпосылки, что человек способен построить лучший мир, стоит лишь улучшить физическую и культурную среду, в которой он обитает. На этом основании Скиннер заявляет, что гуманизм сейчас «находится в состоянии растущего противоречия с применением научного метода к человеческим делам»[6]. Преодоление этого противоречия он видит в том, чтобы связать теорию «технологии поведения» с развитием современной формы демократического общества, каковым он считает капитализм. «Технология поведения — это та теория, которая утверждает власть одного человека над другим во имя самих людей»[7]. С помощью этой теории Скиннер имеет в виду создать общество, в котором люди наконец будут счастливы[8]. С помощью этой теории можно будет исключить все нежелательные социальные явления — войны, насилие, всякого рода предубеждения и другие антигуманные явления.

Первый шаг к созданию «науки о поведении» Скиннер связывает с необходимостью преодолеть донаучный взгляд на природу человека, а следовательно, на принципы его поведения, характеризующие всю современную психологическую и этическую мысль. Согласно его представлениям, поведение людей обусловлено природой человека, выраженной в его характере, способностях и дарованиях. Взгляд этот, продолжает Скиннер, получил настолько широкое распространение, что его разделяют все те, кто в той или иной степени изучает проблему человека: философы, социологи, экономисты, антропологи, журналисты, педагоги и др. Именно поэтому, например, возможность контроля над рождаемостью они связывают не с поисками реальных мер, которые для этого необходимы, а лишь с изменением отношения людей к этой проблеме, с усилением их ответственности за воспитание детей, за их будущее и т. д. Проблема сохранения мира, считает Скиннер, также сводится ими к необходимости изменения сознания людей, особенно политических деятелей, преодоления инстинкта агрессии, присущего их природе. Что же он понимает под научным подходом к анализу человеческого поведения, на который он претендует?

Разделяя позицию радикального бихевиоризма, отвергавшего субъективно-идеалистические концепции поведения, Скиннер, однако, говорит о его ограниченности. Он считает, что его создатель Уотсон полностью исключил при анализе поведения человека его внутренний мир. Это не позволило ему провести разграничительную линию между человеком и животным. В отличие от Уотсона Скиннер считает необходимым выяснить, что́ человек узнает, познавая себя, т. е. выявить источник его мыслей, чувств, эмоций, восприятий. Задача научного анализа поведения, по мнению Скиннера, состоит в том, чтобы исследовать, «каким образом поведение человека, как физической системы, связано с условиями жизни рода и каждого индивида»[9]. Когда философы и социологи озабочены отчуждением личности в современном мире, когда они жалуются на то, что исчез человек, они не понимают, рассуждает Скиннер, что исчез «автономный человек» с его абсолютной свободой, имея в виду свободу от всякого контроля, его право исходить в выборе своих поступков только из своих желаний. Именно такое представление о человеке, утверждает он, мешает взглянуть на его поведение с точки зрения науки.

Скиннер, напротив, разделяет точку зрения, согласно которой поведение человека обусловлено внешней средой. Он даже претендует, как мы уже отмечали, на обоснование нового вида детерминизма, который якобы раскрывает подлинные факторы, формирующие поведение, учитывая при этом роль самой личности. Иными словами, он претендует на создание научной психологии.

Рассматривая окружающую действительность в качестве одной из детерминант поведения, Скиннер не отвергает также роли генетических факторов, хотя не считает их определяющими [10]. Выступая против абсолютизации Уотсоном детерминирующей роли среды в формировании поступков человека, Скиннер считает, что в этом случае мы не сможем найти различие между тем, что человек должен делать, и тем, что он хочет делать, и объяснить, почему он это хочет делать. Скиннер справедливо замечает, что из теории радикального бихевиоризма, из анализа взаимодействия человека и среды, выраженного формулой «стимул — реакция», выпадает оценка роли самого человека, его возможность влиять на собственное поведение. Причину такого положения вещей Скиннер видит в том, что теория радикального бихевиоризма исключает промежуточное звено между воздействием среды и реакцией человека, то звено, которое и определяет возможность для человека активно действовать, активно приспосабливаться к среде. Свою основную задачу он видит в том, чтобы раскрыть это промежуточное звено, показать осмысленность поведения человека и его активное воздействие на окружающую среду. «Нас интересует не просто реакция, — подчеркивает он, — а поведение, потому что оно воздействует на окружающую среду, особенно на социальную» [11].

Конечно, рассуждает Скиннер, окружающая среда дает человеку необходимые средства для удовлетворения его потребностей. Но цель человека не ограничивается только стремлением удовлетворить свои необходимые потребности. Скиннер, как видно, хотя и в скрытой форме, выступает с критикой психологии потребительского общества, что, безусловно, способствовало его влиянию на либерально-демократические слои капиталистического общества. Он утверждает, что человеческой природе присуща более существенная потребность — потребность в деятельности. Вот почему, отмечает он, нас прежде всего интересует не сам процесс удовлетво-

рения человеком своих потребностей, основа которого заложена в окружающей среде, и не удовольствие, испытываемое от этого процесса, а то, «что люди чувствуют в тот момент, когда они получают предметы, удовлетворяющие их потребности»[12]. Это откроет, по мнению Скиннера, путь к созданию нового общества, в котором люди не только будут потреблять, но и активно действовать.

Но тогда, пишет далее Скиннер, человек должен отвечать в определенной мере за среду, в которой живет. Более того, опираясь на современные достижения биологии, человек может оказать определенное воздействие и на генетические факторы собственной природы. Следовательно, заключает Скиннер, убеждение тех философов и психологов в том, что стоит лишь изменить среду, как изменится поведение человека, крайне упрощает суть дела. Устанавливая контроль над окружающей средой, частью которой человек является, он может добиться также контроля над собственным поведением. Задача теории поведения, ее гуманизм и состоит в том, считает Скиннер, чтобы указать наиболее эффективные пути этого контроля. «Гуманист не тот, кто признает влияние среды на человека, а именно тот, кто, исходя из среды, думает о будущем человека»[13].

Действительно, осуществление контроля над общественными отношениями и собственным поведением имеет огромное значение для развития личности и общественного прогресса. Но нас в данном случае интересует, что же Скиннер предлагает человеку для наиболее эффективного контроля над собственным поведением. Главное внимание Скиннер обращает на выявление механизма взаимодействия человека и среды, «которая не только подстрекает или возбуждает, но также содержит возможности для выбора»[14], в силу чего поведение активизируется.

По мнению Скиннера, активность человека достигается системой подкрепления, или «оперантным поведением». Суть его сводится к тому, что действие, вызванное стимулом, затем подкрепляется контролирующей средой, вследствие чего оно становится важным фактором, влияющим на дальнейшее поведение, фактором контроля стимулов, идущих из внешней среды. Формула Скиннера такова: «Поведение сформировано (shaped) и усилено его последствиями»[15]. Только принимая во

внимание это положение, подчеркивает он, можно более отчетливо представить себе характер взаимодействия человека и среды.

Чтобы изучить воздействующее на среду «оперантное поведение», надо прежде всего привести в порядок (arranging) среду, в которой действуют факторы подкрепления. Они, по его мнению, значительно важнее тех факторов, которые обычно принимались во внимание, т. е. уровня сознания людей, черт их характера, целей, намерений. Преимущество теории «оперантного поведения», считает Скиннер, состоит в том, что она открывает возможность изменять внешнюю среду, манипулировать поведением человека, тогда как изменить его внутренний мир невозможно или эти изменения совершаются крайне медленно и незаметно. Все, что делает человек, по его мнению, является следствием запланированных факторов среды. Подобно тому как общество планирует часы работы людей, оно планирует поведение людей, и в этом источник активности личности.

В этих отправных положениях «технологии поведения» обращает на себя внимание ряд моментов. С одной стороны. Скиннер хочет подчеркнуть активность самого человека, его воздействие на характер поведения. Но, оказывается, эта активность, а следовательно, возможность человека осуществлять контроль над собственным поведением есть функция лишь контролирующей среды и очень мало связана с внутренним миром человека — с его восприятиями, чувствами, сознанием, целями, мотивами, позицией, так как они служат помехой в создании научной теории поведения.

Отрицая роль сознания в поведении человека, Скиннер ссылается на то, что изменения в сознании составляют лишь возможность действия, тогда как важно само действие, ибо только оно может привести к изменению убеждений человека. А поскольку все действия являются следствием системы подкрепления, то мы можем «создать убеждения лишь тогда, когда увеличиваем возможность действовать при помощи системы поощрений» [16]. В этом случае можно изменить способ восприятия человека, его отношение к вещам.

Скиннер явно недооценивает присущую человеку в отличие от животного способность к целенаправленной деятельности. Он игнорирует тот факт, что идея, образ, намерение человека предшествуют его действию и вы-

ступают важнейшей детерминантой поведения. «Оперантное поведение» вообще сбрасывает со счета роль каких-либо индивидуальных особенностей в поведении личности.

Обращаясь к более подробному анализу «оперантного поведения», Скиннер отмечает три его основных момента: фактор воздействия; ответ на воздействие; подкрепляющее следствие. В их взаимодействии Скиннер главное внимание уделяет следствию подкрепления, его результату. Подкрепление в его теории имеет положительную или отрицательную форму, т. е. включает систему поощрений или наказаний (порицаний) различных действий человека. Эта система и обусловливает суть поведения человека. И если до сих пор, утверждает он, поведение человека оставалось за рамками науки, то это объясняется тем, что не принимались во внимание факторы подкрепления, обычно обращали внимание на то, что люди хотят, к чему они стремятся, но не на то, что они для этого делают.

С помощью системы поощрений или порицаний поведение можно запрограммировать в нужном направлении. Скиннер рассматривает факторы подкрепления как некоторые отношения между поведением и его последствиями, «усиливающие и то поведение, которое мы хотим утвердить»[17]. Скиннер не скрывает, что особую роль он отводит положительному подкреплению, которое, по его мнению, «определяет активное участие человека в жизни, освобождая его от скуки и депрессии... и тем самым делает людей счастливыми»[18]. Именно это поведение ведет к возрождению культуры человека, освобождает его от всякого рода боли, ведет к эволюционному процессу, который служит выживанию вида.

Скиннер явно претендует на оригинальность своих идей. По существу же он возрождает принцип утилитаризма Бентама, у которого цель человеческих действий состоит в том, чтобы получать удовольствие и избегать страданий. Положительные факторы подкрепления, согласно Скиннеру, являются показателем свободы, а «отрицательные факторы подкрепления выявляются в наличии отвратительных условий, которых человек своими поступками пытается избежать. В этих условиях мы говорим не о том, что хотим делать, а о том, что должны сделать, чтобы избежать наказания»[19]. Когда человек избегает действий, являющихся следствием неприятного

с ним обращения, он, согласно Скиннеру, подкрепляет свое поведение, т. е. продолжает и дальше уклоняться от такого действия до тех пор, пока не добьется устранения отрицательных факторов подкрепления и замены их системой поощрений.

Причем система подкрепления должна не просто вызвать то или иное действие или исключить его. Ее задача состоит в том, чтобы закреплять соответствующие поступки, повторять их и тем самым формировать определенную линию или тип поведения. «Важнейшая функция подкрепления, — пишет Скиннер, — состоит в том, чтобы добиться репертуара поведения (repertoire of behavior). Если получена соответствующая реакция, важно, чтобы она повторялась при соответствующих условиях»[20]. Иными словами, Скиннер разделяет так называемую теорию ролей, показывая, каким образом можно воспитывать людей, способных выполнять нужные обществу роли. Единственный внутренний фактор, влияющий на поведение человека, Скиннер видит в его желании избегать наказания и получать вознаграждение. Никакие другие личные качества, оказывается, для общества не важны. Таким образом, Скиннер рисует этическую модель, предназначенную для контроля за активностью индивидов, социальных групп, особенно тех, кто протестует против капиталистического строя!

Система подкрепления, по мнению Скиннера, определяет те условия, при которых поведение людей должно соответствовать интересам данного общества, способствовать его прогрессу, а сами люди должны чувствовать себя в нем счастливыми. Он считает, что «хорошо сформированная цивилизация — это совокупность факторов подкрепления. Члены этой цивилизации ведут себя таким образом, чтобы ее поддерживать, давать ей возможность преодолевать всякого рода неожиданности, и изменять ее, с тем чтобы она более эффективно функционировала в будущем»[21]. Мы уже отмечали, что «технологию поведения» Скиннер связывает с возможностью создания демократического общества, в котором люди сами контролируют свое поведение без избранных органов власти. В связи с этим отпадает необходимость в «модификации поведения» — это, по его мнению, дело «сильного правительства или корпораций»[22]. «Положительное подкрепление, — отмечает Скиннер, — сказывается не только на поведении человека, но и на цивили-

зации, ибо оно формирует мир, который не отчуждает людей и который люди охотно поддерживают». Поэтому, заявляет Скиннер, можно считать, что те, кто осуществляет модификацию поведения, занимаются «сохранением и улучшением красоты социальной среды и, следовательно, созданием прекрасного государства»[23]. Оказывается, что действия манипуляторов Скиннер уподобляет действию экологов, художников, архитекторов, создающих мир прекрасного!

Скиннер далее утверждает, что, действуя на основе факторов подкрепления, люди имеют в виду не только интересы общества, но и собственные. Отказываясь совершать определенные действия, они тем самым заставляют изменять систему подкрепления. Таким образом, «оперантное поведение», по мнению Скиннера, служит гарантией совершенствования как личности, так и общества. Более того, оно знаменует новый этап в понимании принципа детерминизма и свободы при анализе поведения. Оно позволяет преодолеть односторонность как тех школ, которые весь упор в объяснении поведения делают на социальную среду, так и тех, которые рассматривают поведение как непосредственный результат абсолютно автономной личности.

Скиннер неоднократно подчеркивает, что «оперантное поведение» является подлинно свободным поведением, поскольку его контролирует сама личность и оно традиционно связано с ее свободной волей, оно «осуществляется для борьбы за свободу»[24]. Но такого рода заявления Скиннера остаются лишь фразой, ибо действительный лейтмотив всех его работ — это «перемещение ответственности за результаты поведения с человека на среду»[25]. Все качества, проявляемые человеком, будь то храбрость или трусость, преступность или добродетель, полностью определяются обстоятельствами среды и не связаны с моральным обликом самого человека, его задатками.

В этой связи Скиннер определяет личность как комплекс поступков, связанных лишь с факторами подкрепления. Он пишет: «Картина, вытекающая из научного анализа, — это не тело, в котором заключена мысль, а тело, являющееся личностью в том смысле, что оно располагает комплексом поступков»[26]. Эти положения Скиннера отчетливо выражают непоследовательность его позиции, ее эклектизм, проявляющийся в произвольном

смешении натуралистических, позитивистских, а отчасти субъективно-идеалистических взглядов.

Социальная среда действительно играет огромную роль в поведении человека. Человек формируется общественной средой, совокупностью общественных отношений. Социальные отношения и связи, в которых он живет, отличают его от животного. Он усваивает господствующие в обществе идеалы, установки, принципы, что отражается затем на его поведении, становится важным фактором его отношения к среде, деятельности, направленной на ее изменение. Поэтому нельзя упрощенно представлять поведение человека, как непосредственный результат воздействия среды. Поведение человека детерминировано сложным взаимодействием индивидуальных черт и социальных процессов. Именно поэтому так важно воспитание человека, которое должно вестись на основе определенной системы ценностей, формируемой социальной средой с учетом индивидуальных особенностей человека. Если мы отбросим эти особенности, мы столь же мало сможем влиять на поведение человека, как в том случае, когда мы игнорируем социальный источник его идей, желаний, поступков.

В процессе воспитания, конечно, имеет место «подкрепление» — поощрение или осуждение обществом определенных поступков человека. Однако нельзя сводить поведение людей и систему воспитания к автоматическим реакциям человека на систему подкрепления, как это делает Скиннер. Намерения, цели, идеалы он относит к случайным факторам подкрепления и потому отказывает им в сколько-нибудь значительной роли в изменении среды. По его мнению, «не человек воздействует на мир, а мир воздействует на человека»[27]. Скиннер не видит, что поведение человека гораздо сложнее обычной ответной реакции на систему подкрепления, ибо человек сознательно выбирает те поступки, которые в наибольшей степени соответствуют его интересам, его пониманию общественных требований. Он не автоматически принимает эти требования, а оценивает их.

Поскольку, согласно Скиннеру, характер поведения человека зависит от тех средств (поощрения или порицания), которые исходят от среды, то руководство поведением, воспитание человека сводится им, с одной стороны, к формированию у человека с помощью технических средств определенных стереотипов поведения, ко-

торые приведут к нужным реакциям на требования контролирующей среды, с другой стороны, к манипулированию средой, чтобы совершенствовать систему подкрепления, ибо поведение, как он считает, главным образом зависит от этой системы. Совершенствуя систему подкрепления, мы «можем, — полагает Скиннер, — создать такую среду, в которой стимулы, ведущие к нежелательному поведению, не функционируют в этом духе»[28]. Мы привыкли думать, утверждает он, что от человека зависят его потребности. На деле они в основном определяются средой. Вне этой системы подкрепления «люди вообще ничего не делают или делают крайне мало». Многие плохо работают, но не потому, что они ленивы, а потому, что экономическая инициатива не является больше эффективной. «Молодые люди бросают школу или колледж, но это не значит, что у них нет любви к знаниям, а сама система образования их более не устраивает»[29].

Желая подкрепить свою мысль, он пытается доказать, что люди работают плохо, потому что их работа плохо оплачивается. Так, молодежь, пишет Скиннер, стремится к знаниям только в том случае, если последние помогут ей сделать карьеру. Таким образом, Скиннер отрицает роль моральных факторов в деятельности людей. Он считает, что «мы можем формировать общество, в котором можно добиться того же результата более успешно, перемещая наше внимание с решения этических проблем на внешние факторы»[30].

Мы уже отмечали, что «технология поведения» — это теория умелого манипулирования, с одной стороны, средой, с другой — человеком. Основная роль человека сводится к его способности откликаться на факторы подкрепления. Причем эту способность человек может приобрести только путем соответствующей тренировки, опираясь на инстинкт самосохранения, а не на разум или определенные принципы поведения. Скиннер, таким образом, сводит поведение людей к их умению реагировать на систему поощрений, поэтому человек мало чем отличается от дрессированного животного или от хорошо налаженного механизма.

Скиннер, конечно, возражает против таких выводов из его «технологии поведения». Но многие положения его системы подтверждают эту мысль. Так, Скиннер считает возможным подходить к анализу человека, его при-

роды так же, как к анализу животного, или сравнивает человеческую деятельность с деятельностью строгого механизма. «Человек, подобно машине, подчиняется строгим законам»[31], — считает он. Вместе с тем он упорно пытается доказать, что его теория определяет более эффективный контроль человека над собственным поведением. Бихевиоризм, по его мнению, помогает «людям понять себя, управлять своим поведением более эффективно, когда они понимают факторы, относящиеся к делу. В последнем заключается источник ценности»[32]. Он утверждает также, что технология поведения способствует совершенствованию личности. Что же он имеет в виду?

## 2. «Технология поведения» и моральное содержание личности

Мы уже имели возможность отметить, что Скиннер отводит своей теории большую роль в формировании ценностного отношения человека к миру. Задача науки о поведении, отмечает он, состоит в том, чтобы выявить, как люди себя чувствуют в отношении фактов, а главное, определить, что должно быть изменено в их поведении, чтобы изменить их отношение к фактам, т. е. каким образом можно сделать людей счастливыми. Это требует от нас, считает Скиннер, строго различать факты, их характеристику и их подкрепляющее действие. «Сами по себе вещи исследуются физикой, биологией безотносительно к их ценности. Что же касается подкрепляющего эффекта вещей, это — область науки о поведении или науки о ценностях»[33].

Говоря о том, что «технология поведения» формирует ценностное отношение человека к миру, Скиннер не может пройти мимо таких моментов, как выбор и оценка поступков человека с точки зрения добра и зла, мимо вопроса о свободе и ответственности личности и др. Ведь в этих категориях оценивается поведение людей, выражается их отношение к миру. В этой связи Скиннер формулирует свое понимание морального поведения личности, а также важнейших этических категорий, в которых оно выражается. Напомним, что эта часть теории Скиннера заслужила у ряда буржуазных философов особенно восторженную оценку. Как же на деле выгля-

дит этическая концепция Скиннера? Каково его понимание важнейших этических понятий?

Согласно Скиннеру, «источник моральности заключен только во внешних факторах подкрепления»[34]. Критерий моральности связан лишь с системой подкрепления, с тем, одобрен или не одобрен поступок человека со стороны контролирующей среды. Поведение, утверждает он, является этическим постольку, поскольку оно одобряется со стороны других. Отметим два момента, вытекающие из такого понимания морального поведения. Во-первых, оно исключает объективный критерий, возможность судить о поступке по его общественному значению: чтобы поступок был оценен как добро, достаточно, чтобы он был одобрен контролирующей средой. Во-вторых, нравственное поведение в понимании Скиннера исключает выбор поступков на основе мотивов личности, ее целей. В этом случае поступок вообще теряет характеристику нравственного или безнравственного. Субъект морального действия практически исчезает из теории Скиннера. Быть моральным или аморальным, по его мнению, оказывается не во власти человека, это зависит от среды, от ее способов подкрепления.

Он считает, что «поведение может быть изменено, если изменятся внешние условия, функцией которых оно является»[35]. Поэтому ответственность за поведение человека, за отсутствие у него определенной системы ценностей Скиннер возлагает на обстоятельства. Он не видит той доли ответственности, которая падает на субъекта деятельности, который должен формировать свой мир ценностей, исходя из общественной необходимости. Надо отметить, что ряд буржуазных философов в дискуссиях, ведущихся вокруг теории Скиннера, улавливают подлинный смысл его идей, по сути разрушающих этику. Так, Л. Химман замечает, что скиннеровская теория исключает возможность морального выбора, во-первых, потому, что сам выбор, по Скиннеру, определен генетически; во-вторых, он является не чем иным, как следствием положительного подкрепления. В теории Скиннера, продолжает Химман, таким образом, нет места и для долга в его моральном значении, ибо последний неразрывно связан со свободой выбора. Иными словами, заключает он, «теория Скиннера разрушает возможность исследовать этический выбор на рациональной основе»[36].

Если поступать морально или аморально не во влас-

ти человека, если человек не несет ответственности за характер усвоенных им моральных ценностей, то моральная ответственность становится по существу неуловимой. Она находится как бы вне человека, если все его поступки — следствие более или менее эффективных средств подкрепления. Можно ли при этом ставить вопрос о моральном совершенствовании личности? Сам Скиннер связывает свою «технологию поведения», как мы уже отмечали, с моральным совершенствованием личности.

Исходным моментом для Скиннера служит идея эволюционного развития органической жизни, которую он применяет к развитию человека. Развитие человека должно быть подчинено главной ценности — принципу выживания, т. е. наилучшему приспособлению к окружающей среде, появлению у человека новых стимулов деятельности. «С точки зрения научной теории, — пишет Скиннер, — поведение генетически детерминировано тем, что ведет к эволюционному развитию видов, и обстоятельствами, в которых живет человек» [37].

Эту же мысль, но более четко он формулирует в работе «Размышления о бихевиоризме». «Несмотря на различие во времени, оперантное поведение обладает удивительным сходством с естественным отбором. Оно способствует адаптации, или приспособлению, человека к среде. Все это направляет будущее поведение» [38]. А это опять-таки зависит от системы подкрепления, которая способствует формированию у человека новых стимулов, позволяющих ему более эффективно приспосабливаться к внешней среде. «Возможность ответного воздействия,— считает он, — не меняет того, что все факторы подкрепления в конечном счете черпают свою силу из эволюционного отбора» [39]. В другом месте он пишет, что «оперантное поведение в такой же мере генетически обусловлено, как пищеварение или беременность» [40]. В терминах эволюционного процесса Скиннер также определяет такие важнейшие моральные категории, как добро и зло. Он пишет: «Стимулы подкрепляют и производят условия, которые человеком ощущаются как благо по той единственной причине, что их последствия соответствуют эволюционному развитию» [41].

Поскольку развитие человека, его приспособление к окружающей среде, согласно Скиннеру, зависят от подкрепляющего эффекта обстоятельств, то добро и зло

как основные этические категории обусловлены подкрепляющим действием. Он утверждает, что «вещь, которую мы называем «добро», работает для нашего блага или для блага других людей лишь тогда, когда она с пользой подкрепляет наше поведение»[42]. Возражая сторонникам гедонизма, Скиннер утверждает, что деятельность людей сводится не к тому, чтобы испытывать удовольствие, а к тому, чтобы делать добро, которое сводится к положительным факторам подкрепления. Скиннер, таким образом, упорно проводит ту мысль, что моральность — это свойство не самого человека, выраженное в его поступке (включая и мотив деятельности), а свойство лишь среды, вернее, тех средств подкрепления, которые влияют на действия человека. Выдвигая в качестве ведущего критерия морального совершенствования человека его приспособление к внешней среде, Скиннер тем самым ставит знак равенства между приспособлением организмов в органической природе и моральным совершенствованием личности. По его мнению, то и другое не более как «необходимая реакция живого организма на требования внешней среды»[43]. Между тем еще К. Маркс в «Капитале» отмечал, что «человек не только изменяет форму того, что дано природой; в том, что дано природой, он осуществляет вместе с тем и свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю»[44].

Огонь критики Скиннер направляет против тех школ в этике и психологии, которые в качестве исходного положения признают деятельность «автономного человека», поступки которого лишены объективных причин, что, по его мнению, является главным свидетельством их ненаучности. «Старой ошибкой, — пишет он, — является точка зрения, которая ищет решение проблемы в характере автономного человека, а не в социальной среде, которая появилась в ходе эволюции, а при современных достижениях может быть точно сформирована»[45]. Но даже в том случае, когда представители этих концепций, продолжает Скиннер, определяют свободу как отсутствие контроля со стороны окружающей среды, ее «отвратительных» обстоятельств, они обращают главное внимание не на эти обстоятельства, не на то, как они влияют на человека, а на его внутреннее состояние, на то, что человек чувствует, когда он свободен. Поэтому в

качестве первоочередной задачи для осуществления свободы представители этих школ выдвигают задачу изменения сознания и чувств человека. Требование Скиннера сводится к тому, что наука о поведении должна «отбросить автономного человека»[46].

Отвергая субъективно-идеалистическую концепцию свободы, выраженную особенно четко экзистенциализмом, Скиннер, казалось бы, пытается дать ее научное понимание, исходя из социальных условий. На деле смысл критики Скиннером концепции «автономного человека» сводится к тому, чтобы полностью исключить свободу и достоинство, т. е. те черты, которые коренным образом отличают поведение человека от поведения животных.

Скиннер прежде всего отвергает наличие у человека потребности в свободе. Свобода, оказывается, сводится к стремлению исключить из социальной среды «отвратительные» черты, с тем чтобы человек мог выжить, лучше приспособиться к ней, подобно тому как он избегает болезней, ожогов и других отрицательных явлений. «Борьба человека за свободу, — пишет он, — ведется не благодаря желанию быть свободным, а благодаря некоторым поведенческим процессам, характерным для человеческого организма, главным результатом которых является стремление уклониться или избежать так называемых «отвратительных» черт окружающей среды»[47].

Свобода человека, по Скиннеру, не может быть использована в целях коренного преобразования социальных условий, она ограничена только изменением факторов подкрепления. «Свобода, — утверждает Скиннер, — это вопрос факторов подкрепления, но не чувств, которые эти факторы порождают»[48]. В результате положительного подкрепления личность чувствует себя свободной и говорит, что она имеет то, что ей нравится, то, что она хотела иметь[49].

Тот факт, что бихевиористская свобода человека фактически определяется контролем окружающей среды, ее системой подкрепления, оказывается, ни в какой мере не противоречит сути подлинной свободы, ведущей к осознанному господству над обстоятельствами. Скиннер стремится доказать, что ее высшим проявлением как руководства к действию является способность человека своим поведением добиться изменения факторов подкрепления[50]. Так, можно повысить продуктивность рабо-

ты, применяя систему наказаний. Но если человек будет уклоняться от такого с ним обращения, он заставит изменить действие среды и будет продуктивно работать в результате системы поощрений. Поскольку мы знаем, что положительные факторы подкрепления «работают», а отрицательные — «не работают», мы можем, отмечает Скиннер, значительно лучше контролировать общество и таким образом добиваться своей свободы. По его мнению, «люди делают то, что они желают, но не то, что их заставляют делать. В этом и состоит источник потрясающей силы положительного подкрепления — оно свободно и не дает основания к бунту. При тщательно разработанном плане социальная среда контролирует не конечный результат поведения, но его склонности — мотивы, желания, волю. Самое любопытное состоит в том, что в этом случае вопрос о свободе никогда не возникает»[51].

Нетрудно заметить, что в такого рода действиях, на которые ссылается Скиннер, выражена лишь иллюзия свободы, ибо поступки человека здесь отнюдь не являются результатом его сознательной цели, выбора. Он выполняет ту цель (независимо от ее характера!), которую поставила перед ним контролирующая среда, не задумываясь над тем, в какой мере эта цель служит его интересам. Все дело в том, что человек охотно выполнит все требования среды, если его при этом поощряют. Скиннер поэтому неоднократно подчеркивает, что для благополучия человека необходимо усилить контроль окружающей среды над его поведением. Это связано прежде всего с умелым использованием технических приемов, в первую очередь инженерных. Здесь в полной мере обнаруживается социальное назначение его «поведенческой теории», призванной умелыми средствами заставлять людей поступать так, как это выгодно тем, кто манипулирует ими, создавая при этом видимость, что человек действует свободно!

Итак, свобода в понимании Скиннера — это умение исключить отрицательное воздействие факторов социальной среды и приобрести способность отвечать на воздействие ее положительных факторов. Поскольку это умение не является результатом рационального выбора, оно не воспитывает у человека сознательного отношения к жизни, не формирует у него тех качеств (воли, характера, понимания сути происходящих событий, их направленности), которые необходимы для выбора им своих

поступков. Чтобы добиться свободы в скиннеровском понимании, достаточно с помощью технического контроля выработать у человека ряд автоматических навыков, которые позволят ему соответствующим образом отвечать на требования окружающей среды, не проявляя при этом своей собственной воли.

Заметим, что Скиннер постоянно подчеркивает «нейтральность своей теории поведения. Однако суть его концепции свободы, как и всей «технологии поведения», своим острием направлена против марксистского понимания свободы как осознанной необходимости действий в соответствии с законами исторического развития. Но главное состоит в том, что подлинная свобода не ограничивается знанием мира или изменением с помощью научно-технических средств «назначения цивилизации», как уверяет Скиннер. Она требует коренного преобразования общественных отношений на основе потребностей исторической практики, объективных законов общественного развития, открытых марксизмом. Скиннер гиперболизирует возможности психологии в управлении поведением человека. Абсолютизируя, гипертрофируя ее значение, он видит в ней главное условие изменения человека и общества.

Свобода в понимании Скиннера не делает человека хозяином своей судьбы, наоборот, она полностью освобождает человека от необходимости определять ценность поступков. Он пытается утверждать, что в будущем исчезнет необходимость оценивать поступки людей, порицать или поощрять их. Они будут подчиняться выработанному кодексу, который составит основу для счастья всех людей.

Иными словами, Скиннер стремится подменить теорию воспитания «терапевтической техникой»! По сути дела это означает отказ от формирования активной личности, о чем так заботился Скиннер, приступая к созданию «технологии поведения»!

Как обстоит дело с достоинством личности? Если свобода генетически связана с отрицательными, а потому случайными подкреплениями социальной среды, т. е. с умением их избегать, то достоинство личности Скиннер связывает с положительным подкреплением, с ее факторами. «Мы уважаем, — отмечает он, — поведение в том смысле, что уважаем соответствующее подкрепление»[52], и при этом чувствуем себя счастливыми. «Мы счастливы

в среде, где эффективным образом подкрепляется продуктивная деятельность людей»[53], — пишет Скиннер.

Речь идет, таким образом, о том, что человек испытывает чувство собственного достоинства лишь потому, что его действия поощряются контролирующей средой. Понимание достоинства как выражения ценности самой личности, которая (ценность) обнаруживается в характере выбора человеком своих поступков, в понимании им их общественного значения, Скиннер объявил вышедшим из моды. По Скиннеру получается, что случайное совпадение поступков человека с желанием, интересом окружающей среды составляет основу достоинства, которое, как и свобода, заложено в самой системе подкрепления.

Это еще раз подтверждает выводы о том, что в моральном отношении ценностью выступает не действующий субъект, а средства воздействия на него. В таком случае отпадает надобность в воспитании у человека тех моральных качеств, которые составляют достоинство человека. Отпадает надобность и в изменении социальных условий, обеспечивающих человеку возможность пользоваться свободой. Теория подкрепления Скиннера не гарантирует человеку свободу и личное достоинство, но, безусловно, позволяет программировать его поведение. Тем самым «технология поведения» открывает широкие перспективы правящему классу капиталистического общества для манипулирования сознанием масс, дополняя традиционные методы подавления их инициативы, тех действий, в которых с особой силой проявляется их активность. Эти методы, выраженные в мудреной форме, выглядят «научными», что в значительной мере облегчает буржуазии решение главной задачи — формирование послушных ее воле манекенов. Таков объективно социальный смысл «поведенческой технологии» Скиннера.

Как «строгий» детерминист, Скиннер не оставляет места проявлению свободной воли человека, его намерений; человек рабски зависит в своем поведении от событий, существующих независимо от него. «То, что человек «намерен делать», зависит от того, — считает Скиннер, — что он делал в прошлом и что сейчас произошло»[54].

Какие бы «возвышенные» мотивы ни выдвигал Скиннер, создавая свою «технологию поведения», в ней недвусмысленно выражено неуважение к человеку. Поэтому она не может не вызвать чувства искреннего возму-

щения не только у представителей марксистской науки о человеке, но и у многих буржуазных философов, которым дороги идеалы гуманизма. Многие из них отмечают аморальность «науки о поведении» Скиннера, в которой выражен зооморфологический взгляд на человеческую природу: разум, традиции, культура исчезают, а свобода и достоинство личности представлены в виде некоего мифа. Из этого следует, что лучший способ избежать в обществе конфликтов — это лишить человека возможности действовать, полагаясь на разум, распрощаться с «устаревшим мифом» о свободе и достоинстве личности и заставить людей думать о том, каким образом лучше «выжить», приспособиться к существующему строю. По меткому замечанию известного буржуазного профессора философии права Х. Перельмана, метод Скиннера, его разговоры об улучшении цивилизации в конечном итоге направлены на то, чтобы «заменить с помощью бихевиористской концепции существующую политическую систему системой просвещенного деспотизма»[55].

«Технология поведения» Скиннера закрывает путь к научному пониманию сущности человека, процесса формирования его потребностей и т. д. Его поведение низводится до уровня автомата или подопытного животного, рефлексы которого «контролирует» внешняя среда. Такой подход к поведению человека, обесценивая личность, подавляя ее свободу и достоинство, облегчает манипуляцию ее сознанием и поведением. Проблема управления поведением людей является одной из сложнейших. Она неразрывно связана с воспитанием, которое осуществляется не только с помощью средств, разрабатываемых педагогикой, психологией, этикой и другими науками, но прежде всего в процессе труда, под воздействием совокупности факторов общественной жизни. Оценивая теорию «технологии поведения» с этих позиций, следует сказать, что она имеет ограниченный характер и служит интересам правящих кругов капиталистического общества.

## Глава VI

# Этика утилитаризма

60-е и 70-е годы нашего столетия были отмечены на Западе явным оживлением интереса к утилитаризму. Представители различных направлений буржуазной философии считают его наиболее содержательной и жизненной нормативной системой, дающей ответ на вопросы, почему людям следует быть моральными, каким образом мораль служит личности, каковы должны быть принципы поведения людей в обыденной жизни. «Утилитаризм, — пишет Дж. Харсанви, — это очень привлекательная этическая теория не только с интеллектуальной, но и с практической точки зрения. Она предлагает объяснить наши многогранные и кажущиеся логически довольно разрозненными моральные суждения в понятиях одного простого, а именно понятного морального постулата, в качестве которого выступает увеличение социальной полезности» [1]. Отстаивая свой вариант утилитаристской этики, известный американский этик М. Зингер считает, что лишь это направление «закладывает базис для создания рациональной и нормативной системы этики». Он утверждает далее, что утилитаризм позволяет «понять ситуацию, в которой возникают моральные проблемы, и проясняет как факторы, так и условия, необходимые для их удовлетворительного решения» [2].

Возросшее в современных условиях влияние утилитаризма отмечают даже такие видные представители современной этики, как Ф. Фут, П. Ноуэлл-Смит, Р. Хеар и другие, хотя они далеки от того, чтобы разделять его позицию. Фут, например, объясняет влияние утилитаризма тем, что в нем содержится ответ на одну из центральных проблем в области морали — какое значение в определении правильного или неправильного имеет вопрос о социальной полезности действия. Ноуэлл-Смит объясняет влияние этики утилитаризма тем, что она, выдвигая

в качестве критерия выбора общее представление о счастье, создает иллюзию наличия обобщающего, объективного критерия выбора. К тому же, считая принцип полезности основой деятельности каждой личности, утилитаризм тем самым взывает к чувству справедливости как одной из добродетелей, в которой больше всего заинтересованы все люди [3]. На Западе имеется много работ, посвященных этике утилитаризма, ее различным формам [4]. На страницах ведущих буржуазных философских журналов идут дискуссии о том, может ли утилитаризм оздоровить моральный климат капиталистического мира и какая из современных его форм наиболее жизненна. Споры ведутся также по вопросу об отличии современного утилитаризма от его классической формы.

По нашему мнению, связывать усиление влияния этики утилитаризма на Западе с якобы выдвинутым ею объективным критерием морали, а также с определением путей достижения каждой личностью подлинного счастья неправомерно. Вспышка популярности утилитаризма — казалось бы, давно забытой доктрины — объясняется тем, что сформулированный ее создателями еще в XVIII в. принцип полезности, коммерческого расчета в качестве основной побудительной силы поведения людей остается и ныне в капиталистическом обществе главным принципом, выражающим смысл человеческой жизни.

Буржуазные идеологи связывают с утилитаризмом возможность найти новый способ обоснования индивидуализма, частнособственнического интереса, а главное, создать видимость, что интересы монополий отнюдь не противоречат интересам трудящихся. Утилитаризм претендует на установление гармонии личного и общественного интереса, на реализацию «наибольшего счастья наибольшему количеству людей». В указанном тезисе его последователи видят ту основу, которая служит якобы преградой релятивизму в этике [5].

Утилитаризм оказался также весьма удобной доктриной для обоснования «морали потребления», ставшей для современного буржуазного обывателя жизненной установкой, смыслом жизни, содержанием счастья. Причем в качестве «доказательства» того, что буржуазия заботится о счастье каждой личности, что свою основную цель она видит в максимальном удовлетворении ее потребностей, сторонники утилитаризма стремятся использовать известное повышение жизненного уровня трудящихся, измене-

ние структуры потребностей в сравнении с домонополистическим периодом развития капитализма.

В действительности причины этих изменений заключены в объективном росте производительности труда, его интенсификации, особенно в условиях научно-технической революции, а главное, являются результатом непрерывной классовой борьбы трудящихся за свои права. Спекулируя на искусственно раздуваемой монополистической буржуазией потребительской гонке, утилитаристы пытаются доказать, что современное капиталистическое общество создало реальные условия для обеспечения «наибольшего счастья наибольшему количеству людей». Однако хорошо известно, что подобного рода трюки служат одной цели — обеспечить стабильный и высокий уровень спроса на выпускаемые товары, с тем чтобы получить огромные барыши.

Анализируя причины популярности в современном капиталистическом обществе теории утилитаризма, следует отметить следующее. Во-первых, необходимо учесть, что, апеллируя к интересу обывателей, представители этой теории как бы уводят их из мира абстракций. При всех различиях между людьми цель утилитаризма представляется им вполне реальной в противоположность, скажем, цели логического позитивизма. Кроме того, их интерес искусственно подогревается буржуазией, которая не жалеет усилий, чтобы отвлечь массы от действительной борьбы за свои права. Людям импонирует постановка вопроса о соединении личного счастья со счастьем других людей. (Иное дело, как практически утилитаризм решает эту проблему.) Далее, многим обывателям, оглушенным буржуазной пропагандой, представляется весьма заманчивой и важной идея утилитаризма об эмпирическом способе исчисления счастья или блага личности, приобретающая в их глазах глубокий социальный смысл.

В работах буржуазных авторов, посвященных анализу современного утилитаризма, его различных оттенков, достаточно четко проявляется тенденция противопоставлять его классическому утилитаризму. Авторы этих работ говорят о «коренном» преобразовании старой доктрины, характеризуют современный утилитаризм как наиболее действенную, жизнеспособную теорию, которая займет ведущее место в этике. Чтобы выяснить, в чем состоит особенность современного этапа в развитии эти-

ки утилитаризма, изменил ли он свой социальный смысл, сравним его с классическим вариантом этой системы.

## 1. Утилитаризм И. Бентама и Дж. Ст. Милля

Принцип утилитаризма в истории этики связывают с именами английских мыслителей И. Бентама и Дж. Ст. Милля. Последний и назвал эту систему, в основе которой лежит принцип полезности, утилитаризмом. С тех пор этот термин вошел в широкий обиход у буржуазных историков философии и этики.

Классический утилитаризм характеризуется тремя основными положениями: 1) действие является правильным или неправильным не само по себе, а по его последствиям; 2) благо или зло последствий измеряется счастьем или несчастьем, к которому действия ведут, поэтому правильными являются те действия, которые ведут к наибольшему счастью; 3) в противоположность этическому эгоизму, согласно которому каждый человек заботится лишь о своем личном интересе, утилитаризм считает, что для человека его личный интерес важен в той же мере, как и интерес других людей. Эти положения получили конкретное выражение в работах создателей этики утилитаризма.

Согласно Бентаму, поведение человека направляется двумя силами: страданием и удовольствием, которые определяют, что могут и что должны делать люди. Отсюда Бентам выводит принцип пользы, или наибольшего счастья, являющийся главным принципом его этики.

Принцип пользы Бентам кладет в основу определения добра и других этических категорий. Более того, он фактически отождествляет последние с пользой, удовольствием. «О действии, сообразном с принципом пользы, — пишет он, — всегда можно сказать... что оно таково, что должно быть делаемо... Объясняемые таким образом слова *должно, хороший, дурной* и другие подобные слова имеют смысл; если они объясняются иначе, они не имеют смысла»[6]. Смысл доброго или дурного, должного или недолжного, правильного или неправильного в зависимости от полезности действий относится равно к действиям как частных лиц, так и правительств.

По мнению Бентама, «те, кто для примирения хочет различать политику и мораль, и принять принципом для

первой пользу, а для второй справедливость, только обнаруживают смутные понятия. Все различие между политикой и моралью то, что одна руководит действиями правительств, другая — поступками отдельных лиц; но цель их одна и та же — счастье. То, что политически хорошо, не должно быть нравственно дурно, если только арифметические правила, верные для больших чисел, должны быть верны и для маленьких»[7]. Таким образом, Бентам, как мы видим, разделяет позицию просветителей о полном совпадении политики и морали. Он считает также, что принципу полезности противоречат (пусть не всегда!) чувства симпатии и антипатии, выражающие расположение человека к определенным действиям. Эти чувства или соответствующие принципы сами должны быть проверены с помощью этого принципа, иначе на них нельзя опираться.

Применение принципа полезности к оценке действий означает, по Бентаму, что главным критерием оценки действия являются не его мотивы, а результаты. Мотивы сами по себе не бывают дурными или хорошими. Хотя Бентам допускает, что определенные мотивы с бо́льшей вероятностью, чем другие, ведут к полезным поступкам, т. е. увеличивают удовольствие, но именно удовольствие как результат, а не как мотив придает поступку моральные качества. Бентам снова и снова повторяет, что «единственное правильное основание для действия... есть соображение пользы», что оно есть «истинный принцип действия» в любом случае, что хотя мотивы могут объяснить, почему то или иное действие было сделано, но «один только принцип пользы может быть причиной, почему оно должно было бы быть сделано»[8]. По этому поводу К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии» иронически заметили, что у Бентама «нос должен иметь какой-нибудь интерес, прежде чем он решится понюхать»[9].

Побудителем к действию, обязывающим человека поступить в соответствии с принципом пользы и вытекающими из него законами или правилами поведения, являются санкции. Бентам различает четыре санкции: физическую (естественные последствия поступков — приятные и неприятные), политическую (поощрения и наказания со стороны государства за определенные действия), моральную (одобрение или порицание со стороны других людей, общественного мнения) и религиозную (награда

и наказания, ожидаемые от Верховного существа). Среди этих санкций безусловной и неизменной является физическая санкция. «...Силы природы могут действовать сами; но ни общественные власти, ни люди вообще, ни Бог (если речь идет о санкции, относящейся к загробной, а не к земной жизни. — *К. Ш.*)... не могут действовать иначе, как через силы природы»[10].

В работах буржуазных авторов по истории этики не без оснований указывается на то, что в санкциях Бентама в сущности нет места морали. Последняя представлена не внутренним голосом совести, а мнением других людей, или общественным мнением. Во всех рассуждениях Бентама, идет ли речь о критерии выбора поступков, об их оценке, о «санкциях», с которыми считается действующий человек, преобладает деловой, утилитарный подход. В этике Бентама в сущности нет различия между действием как таковым и его моральным значением, между пользой и нравственным добром, между тем, что люди делают, исходя из личной выгоды, и тем, что должны делать. В связи с этим Бентам не смог ответить на поставленный им важный вопрос, как должен поступать человек в какой-либо конкретной ситуации, что он должен делать независимо от своей личной выгоды, а в некоторых случаях даже вопреки ей.

В этике Бентама вещи, соответствующие принципу полезности, вытесняют личность, лишают ее нравственного содержания. Поступки людей не различаются между собой по моральному характеру, и, как мы уже отмечали, их поведение определяется коммерческим расчетом. «Бентам... — писал Ф. Энгельс, — регулирует отношения человечества согласно законам собственности, законам вещей»[11]. Причем моделью человеческой природы, из которой он выводит закон поведения, является личность буржуа. Черты, характеризующие буржуа, он приписывает человеку вообще, рассматривая его вне истории, вне развития. Вопрос об изменении человека в конкретных социальных условиях Бентам даже не ставит. Он «отождествляет, — писал К. Маркс, — современного филистера — и притом, в частности, английского филистера — с нормальным человеком вообще. Все то, что полезно этой разновидности нормального человека и его миру, принимается за полезное само по себе. Этим масштабом он измеряет затем прошедшее, настоящее и будущее»[12].

Столь же абстрактным выглядит у Бентама общество.

Человек, по его мнению, не может сделать ничего невыгодного для самого себя. В этом смысле жертвовать своим счастьем ради счастья другого — бессмыслица. Стремясь к личной выгоде, человек тем самым увеличивает выгоду всех других членов общества, ибо общественный интерес есть лишь сумма индивидуальных интересов, их механическая совокупность. На вопрос, что такое общество, Бентам отвечает: «Общество есть фиктивное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его члены. — Что же такое есть в этом случае интерес общества? — Сумма интересов отдельных членов, составляющих его»[13]. По словам К. Маркса, для Бентама не существует вопроса о том, как человек «модифицируется в каждую исторически данную эпоху»[14]. Он произвольно конструирует человеческую природу, исходя из принципа пользы или счастья, не задаваясь вопросом о том, почему в классово антагонистическом обществе стремление к счастью одних достигается несчастьем и страданием других.

С именем Бентама связывают создание метода подсчета суммы удовольствия или счастья, который он свел к «моральной арифметике». Ее суть состоит в следующем: «Сложите все ценности всех удовольствий, с одной стороны, и все ценности всех страданий — с другой. Если баланс будет на стороне удовольствия, он дает хорошее стремление действия вообще относительно интересов этого индивидуального лица...»[15] Как видно, Бентам абстрагируется от сути частнособственнических отношений. Его концепцию пронизывают идеи о стремлении людей к личной выгоде, корыстному расчету, и потому они лишены элементарных моральных интересов. Цель этики Бентама и сводится к тому, чтобы дать моральное оправдание этим отношениям.

Последователем и учеником Бентама является Дж. Ст. Милль. Восприняв основополагающие принципы своего учителя, он, однако, стремился освободить его этику от примитивного утилитаризма, придать ей более гуманистический характер. Как и Бентам, Милль считал, что «только удовольствие и отсутствие страдания желательны сами по себе, как цель, а что все прочее желательное (которое столь же многочисленно и по утилитарианской системе, как и по всякой другой) желательно или потому, что заключает в себе удовольствие, или потому, что составляет средство для получения удовольст-

вия и устранения страдания»[16]. Хотя понятие счастья имеет у Милля гедонистскую окраску, он предостерегает от примитивного истолкования удовольствия, к которому стремится человек. Счастье Милль определяет как «существование, наивозможно свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями»[17]. Задача этики состоит, по его мнению, в том, чтобы сформулировать правила поведения, ведущие к достижению этой цели.

Как и Бентам, Милль обращается к вопросу о критерии для определения счастья. Но он отвергает чисто количественный метод в исчислении удовольствий, подчеркивая необходимость обратить главное внимание на качество удовольствий, к которым стремится человек. Милль выражает важную для морали мысль, что счастье неразрывно связано с высшими потребностями человека — с чувством его собственного достоинства. «Удовлетворение этого чувства, — по его мнению, — до такой степени составляет необходимое условие счастья, что те люди, в которых оно сильно, не могут даже и пожелать ничего, что противоречит этому чувству, за исключением разве какого-либо моментального ненормального состояния»[18].

Что может служить свидетельством счастья людей, чувства их собственного достоинства? Милль не может дать удовлетворительного ответа на эти вопросы. Он говорит о том, что мы можем судить о счастье лишь на основании опыта людей, поставленных в благоприятные условия. Критерий, как мы видим, весьма неопределенный. Но логика его рассуждений позволяет сделать вывод, что он имеет в виду ощущение счастья теми людьми, которым условия их жизни, их общественное положение позволяют наслаждаться счастьем. Тем самым счастье кучки эксплуататоров он пытается выдать за счастье всех людей в капиталистическом обществе.

Моральные понятия — добро, должное и другие — Милль вслед за Бентамом отождествляет с понятием пользы, счастья. Все полезные поступки, поскольку они ведут к увеличению суммы счастья, оцениваются как добро, поэтому они желательны и, следовательно, должны осуществляться. Отсюда основой оценки поступка у Милля также выступают его последствия, но не мотивы. Правда, Милль замечает, что мотивы поступков имеют известное значение для характеристики достоинства человека, но не его поведения.

Разъясняя это положение, он пишет, что суть поступка не меняется от того, хороший или плохой человек совершил его, ибо моральные качества человека в конечном итоге определяются по целому ряду совершенных им поступков. Здесь Милль выражает мысль, с которой нельзя не согласиться: о человеке следует судить прежде всего по его действиям, а не по его намерениям. Однако мы знаем, что при моральной оценке поступка не могут не учитываться те мотивы, из которых исходил человек. Другими словами, есть разница в моральном смысле между поступком, совершаемым человеком из личной выгоды, и тем, который имеет общественную значимость. Мотивы поступка особенно важны для характеристики уровня нравственной зрелости личности.

Мы уже отмечали, что Милль видел назначение этики утилитаризма в определении правил поведения, призванных обеспечить счастье всему человечеству. Он отмечал: «...утилитаристский принцип ставит для человека целью не личное его величайшее счастье, а величайшую сумму общего счастья всех» [19]. Создается впечатление, что Милль хотел преодолеть индивидуализм и эгоизм этики Бентама. Однако в рамках его концепции этого сделать было нельзя.

Дело в том, что мерой для определения общего счастья у Милля тоже служит арифметическая сумма счастья индивидов, поэтому он считал, что достаточно каждому человеку думать о личной пользе, о своем личном счастье, чтобы тем самым увеличить общую пользу и счастье человечества. «Большая часть хороших поступков, — писал он, — совершается нами вовсе не из стремления к мировой пользе, а просто из стремления к индивидуальным пользам, из которых и слагается мировое благо» [20].

Правда, в отличие от Бентама Милль признает такое качество человека, как самоотверженность. Отдельные положения его концепции гласят, что высшим идеалом утилитаризма является любовь человека к другому как к самому себе. Однако в этом вопросе Милль остается верен исходному принципу утилитаризма, заявляя, что самоотверженность, альтруизм выходят за рамки нормы в поведении людей. По его мнению, они являются уделом немногих, а большинство людей лишь могут воздерживаться от поступков, наносящих вред общему благу.

В целом, так же как Бентам, Милль решает проблему мотивов (санкций), обязывающих человека следовать принципу полезности. Правда, к четырем санкциям Бентама Милль добавляет санкцию совести, считая ее главной. Чувством совести он наделяет каждого человека, поскольку оно, полагает он, коренится в его природе. Естественной основой совести служит чувство симпатии, приписывающее человеку долг следовать принципу полезности. Иными словами, Милль использует категорию совести для морального обоснования этого принципа. Это делается с целью как-то приукрасить характер рыночных, частнособственнических отношений, которые скрываются за этим принципом. Никакого другого смысла совесть не может иметь в этике утилитаризма. Более того, он считает, что совесть как естественное свойство человека проявляется лишь при определенных благоприятных условиях, характерных, по мнению Милля, для капиталистического общества.

Разделяя иллюзии либеральной буржуазии XIX в., Милль полагает, что капитализм способен установить гармонию между общественным и личным интересом, обеспечить равные для всех возможности развития, торжество идеалов справедливости и гуманизма. Для этого необходимо лишь несколько усовершенствовать буржуазный строй. Немало надежд в этой связи Милль возлагает на этику утилитаризма. Несмотря на некоторые критические замечания Милля в адрес буржуазии и ее морали, он в конечном счете лишает трудящиеся массы способности к совершенствованию и всестороннему развитию.

## 2. Современный утилитаризм

Буржуазные идеологи пытаются создать впечатление, что современный утилитаризм существенно отличается от его классической формы. Они считают, что современный утилитаризм выступает в новых вариантах, изменивших его основное содержание. К их числу относятся: «утилитаризм поступка», или «крайний», «непосредственный» утилитаризм (Дж. Смарт, Т. Спридж, А. Нарвессон и др.); «утилитаризм — правила», или «умеренный», «модернизированный» утилитаризм (Дж. Эрмсон, Дж. Мелботт, Р. Брандт и др.); «обобщающий утилитаризм» (С. Зингер, Дж. Харрисон, Р. Херрод); «индивидуальный утилитаризм — правила»; «негативный утили-

таризм» и др. Однако в действительности все разновидности современного утилитаризма исходят из тезиса, сформулированного в прошлом веке Бентамом: критерием нравственного поступка в конечном счете выступает полезность действия. На Западе дискуссии по этике современного утилитаризма, по вопросу о его жизнеспособности ведутся вокруг двух основных форм: «утилитаризма — поступка» и «утилитаризма — правила». Поэтому при анализе его содержания, социальной функции следует, на наш взгляд, исходить главным образом из этих двух форм.

Современный утилитаризм поставил два новых вопроса: 1) позволяет ли принцип полезности определить качественное различие в понимании удовольствия? 2) что предпочтительнее для оценки поведения — правило или действие? В связи с этим основанием для выделения двух его основных форм наблюдается различный подход к определению блага или пользы действия.

«Утилитаризм — поступка» связывает действие только с конкретной ситуацией. Причем под действием понимается каждый отдельный поступок в данной ситуации. Согласно взглядам представителей этого направления, человек должен осуществить именно то действие, которое в данной ситуации ведет к большей пользе. Неразумно совершать поступки, противоречащие этому принципу. Здесь отчетливо проявляется антидеонтологическая направленность их утилитаристской этики, поскольку правильность действия выступает не чем иным, как функцией его полезности.

Появление «утилитаризма — правила» было связано, во-первых, со стремлением смягчить антидеонтологическую направленность доктрины утилитаризма, придать ей ту форму, в которой принцип полезности мог бы сочетаться с признанием важности моральных правил для поведения людей; во-вторых, с желанием создать такую систему нормативной этики, в которой критерий правильности действий не носил бы относительного характера. Исходя из этого, правильность действия не связывалась с его результатом; действие оценивалось в зависимости от того, насколько оно соответствует тому правилу, на основании которого оно осуществлялось. В свою очередь это правило оценивалось по результату действия.

Следует учесть, что «утилитаризм — правила» в отличие от «утилитаризма — поступка» под действием по-

нимает не конкретный поступок, а определенный вид или род действий, отвечающих данному правилу. Что касается характера правил, с которыми должно сообразоваться действие, то для одних представителей этого направления такими правилами служат принятые в данном обществе моральные нормы, для других — максимы, повелевающие поступать определенным образом независимо от обстоятельств. Сторонники этой доктрины считают, что такой подход к оценке поступка является более широким, ибо учитывает не только результат поступка, но и моральные правила, выступающие его детерминантой. Причем сопоставление поступка с моральными правилами, по их мнению, свидетельствует об обобщенном (объективном) подходе к анализу поведения, имеющем в виду обязанность совершать те или иные поступки независимо от конкретной ситуации.

Наибольшей популярностью в настоящее время пользуется концепция «утилитаризма — поступка». Во всяком случае буржуазные философы, связывающие с утилитаризмом возможность оживить современную этику, имеют главным образом в виду эту форму. Среди представителей «утилитаризма — поступка» выделяется профессор философии Дж. Смарт (р. 1920), претендующий на роль «революционного преобразователя». Свою философскую позицию он определяет как позицию научного реализма, связывая ее с верой в существование космоса и человека как части природы, но возвышающегося над ней благодаря своему разуму. Такое понимание мира, считает Смарт, служит прочной основой для создания гуманистической этики, способной обеспечить счастье каждому человеку. Примером такой этики, в той форме, которую он отстаивает, для него служит утилитаризм.

Появившиеся в 60-х годах его статьи по этике современного утилитаризма и особенно книга «Очерк системы утилитарной этики» возбудили интерес к этике утилитаризма, явились толчком к оживленным дискуссиям. Представляя свой вариант утилитаристской этики, Смарт утверждает, что он лишен каких-либо ассоциаций как с теологической этикой, так и с традиционной системой утилитаризма [21]. Модернизированную форму утилитаризма Смарт предлагает в качестве теоретической основы для анализа исключительно индивидуального поведения, взятого как бы вне реальной действительности.

«Утилитаризм — поступка» Смарт противопоставляет

«утилитаризму — правила», отвергая последний за его абстрактный подход к оценке действий людей. Он резонно замечает, что «утилитаризм — правила» практически исключает для человека возможность выбора между различными поступками, если ни один из них в целом не отвечает в конкретных условиях принятому правилу или норме. Преимущество «утилитаризма — поступка» Смарт прежде всего видит в том, что объектом оценки для него служит не вид и род действий, не его тенденция следовать определенному правилу, а каждый отдельный поступок в конкретной ситуации. Поступок является правильным, если он ведет к лучшему результату в сравнении с любым другим поступком, который человек мог бы избрать в данной ситуации.

Смарт ставит в вину сторонникам «утилитаризма — правила» тот факт, что, оценивая поступок только на основании его соответствия принятым в обществе моральным правилам, они не принимают во внимание главный интерес личности — ее благо. Ведь формальные правила могут диктовать человеку линию поведения, совершенно противоположную его личному благу, они могут предписывать действия, которые ведут к нищете, неудачам и др. Поэтому он считает, «что нельзя нарушить правило, которое лишь в общей форме правильно, но в том или ином конкретном случае противоречит благу людей, представляется иррациональным и выражает не что иное, как поклонение правилу» [22]. Вывод Смарта сводится к тому, что «утилитаризм — правила» не учитывает интерес каждой личности и общего блага. По его мнению, он разъединяет людей, поскольку не выдвигает общей, главной цели их деятельности, вытекающей из их природы.

Может создаться впечатление, что его оппоненты вообще не исходят из принципа полезности, а следовательно, их концепция не соответствует доктрине утилитаризма. На деле обе формы этики утилитаризма не выходят за рамки его классического отправного тезиса, согласно которому в основе всех действий людей лежит принцип полезности. Так считают и сами буржуазные философы. Так, А. Квинтон писал, что «утилитаризм — правила» пытается это тщательно скрыть, требуя подчинения действий людей моральному фактору — принятым в обществе нормам. Но когда его сторонникам приходится сталкиваться с проблемой реального выбора людьми того или иного действия, отвечать на вопрос, какими конкретными

правилами человек должен руководствоваться, они вынуждены признать, что «высшим правилом» выбора служит «наибольшее благо каждой личности»[23]. Прав профессор Д. Линз, который прямо утверждает, что «мы мало чего добьемся, предпочитая ту или другую форму утилитаризма... ибо ни одна чисто утилитаристская теория этики не может служить для формирования прочных моральных убеждений»[24].

Каким же образом Смарт стремится оправдать свою роль «преобразователя» этики утилитаризма? Он, так сказать, освобождает этику утилитаризма от гедонизма, отвергая счастье или удовольствие как критерий оценки результата поступка на том основании, что это, по его мнению, ведет к субъективизму в толковании морали. Действительно, стремление к счастью, удовольствию не может служить человеку ориентиром для выбора, если нет обобщенного понятия счастья или удовольствия. В этом вопросе позиция Смарта не вызывает нареканий.

Однако нельзя согласиться с тем, что при определении правильности действий следует, как он предлагает, учитывать лишь совокупность тех реальных последствий, которые данный поступок может иметь для блага личности[25]. По мнению Смарта, такой подход к определению правильности поступка является объективным, ибо в его основе лежат не представления личности, не ее ощущения счастья или удовольствия, а реально наблюдаемые и поддающиеся эмпирической проверке факторы ситуации, их последствия. «Мы можем, — рассуждает он, — в этом случае сравнивать между собой конкретные факторы или ситуации и оценить их с точки зрения значимости для блага личности. Так, мы выявляем, что одна ситуация по своему объективному содержанию в большей мере, нежели другая, способствует проявлению интереса человека к своей работе; другая содержит наибольшую возможность удовлетворять потребность человека в пище, одежде, а третья, наоборот, порождает массовый невроз»[26]. Сравнивая между собой эти различные ситуации с точки зрения их последствий для блага личности, Смарт считает, что мы имеем возможность рекомендовать одну из них и тем самым руководим выбором людей. «Критерий утилитаризма, таким образом, предназначен помочь человеку, имеющему возможность выбора, решить, какой из них он должен осуществить»[27]. В этом,

по мнению Смарта, и выражается действенный характер современного утилитаризма в отличие от его классической формы.

Отвечая на вопрос, какова роль моральных правил в поведении людей, Смарт заявляет, что их следует рассматривать как своего рода социологические факторы. Они в совокупности с другими факторами ситуации влияют на общий результат последствий, но сами по себе не могут направлять действия людей.

Смарт отмечает несостоятельность метода подсчета результата поступка, разработанного создателями классического утилитаризма («моральная арифметика» Бентама), поскольку считает, что подсчет суммы удовольствий и страданий практически невозможен. Во-первых, нельзя вообще дать количественное выражение счастья или удовольствия; во-вторых, у каждого человека ощущение счастья связано с особенностями его характера, темперамента, со склонностями, уровнем интеллекта и др. Смарт и его сторонники выдвигают свой метод подсчета результата действия, определяя его как рациональный, но опирающийся на эмпирическую основу. Однако понятие рациональности оказывается тождественным понятию полезности.

Идеи Смарта о научной, эмпирической основе этики утилитаризма стремился развить западногерманский философ Д. Бирнбахер. В докладе на XVI Международном философском конгрессе он утверждал, что утилитаризм эмпирически может подтвердить свой основной тезис и что максимизация всеобщего счастья является объективным, всеобщим критерием добра. Ход его рассуждений таков: если человек ощущает свое счастье как добро, как внутреннюю ценность, то тем самым он расценивает и счастье любого другого человека как добро, «ибо то, что является ценным в отношении моего личного счастья, ценно и для счастья другого человека, поскольку мое личное счастье — это пример всеобщего счастья»[28]. Само понятие счастья, считает Бирнбахер, поддается социологическому и психологическому исследованию и потому лишено субъективности. Счастье можно эмпирически проверить. Оно включает удовлетворение тех желаний, которые человек считает для себя важными: отсутствие фрустрации, т. е. ощущения страха, одиночества, озабоченности, вины. Можно измерить то количество позитивных эмоций, внутренней удовлетворенности человека,

ощущения им состояния внутренней гармонии и самоуважения, неразрывно связанных с понятием счастья. Однако все эти доказательства, как мы видим, в основном не выходят за рамки чувств человека, его внутреннего мира. Эти чувства механически переносятся им на представления о счастье других людей. При всем желании здесь трудно говорить о научном, эмпирически доказуемом исходном принципе этики утилитаризма! На это указывают даже ее представители [29].

Говоря о качественном критерии счастья, удовольствия, Смарт не выдвигает какой-либо шкалы ценностей для их обозначения. Вследствие этого он оказывается на той же чисто утилитарной позиции в оценке поведения людей. Стремясь связать результат поступка с потребностями людей, Смарт не дает анализа самих потребностей, не показывает, какие из них выражают моральную ценность личности. При оценке поступка он, так же как создатели этики утилитаризма, главный упор делает на его результат, не обращая внимания на мотивы деятельности, хотя нет нужды доказывать, какое существенное значение последние имеют для определения моральности (правильности) поступка. Такая позиция не позволяет отразить суть моральных отношений между людьми. Объективная моральная характеристика поступка практически подменяется принципом личного интереса, пользы. Согласно концепции утилитаризма, один человек видит в другом лишь средство для достижения своих целей; он любит другого, если это ему выгодно. Это высшее проявление эгоизма. И если принцип полезности выступает единственным мотивом для оценки деятельности человека, то бессмысленно говорить о чувстве морального долга, о соблюдении людьми общечеловеческих норм морали.

Таким образом, представители современного утилитаризма демонстрируют полную солидарность с создателями классической доктрины: их исходные позиции совпадают. Кстати, этот момент отмечают и отдельные буржуазные критики утилитаризма [30]. Так, один из буржуазных представителей этики, М. Штоккер, прямо заявляет, что во всех формах этики утилитаризма нет места человеку, не он и его моральные качества подлежат оценке, а то, что приносит пользу. В лучшем случае сторонники утилитаризма говорят вообще о людях, забывая конкретного человека [31]. Правда, у Смарта про-

сматриваются попытки замаскировать чисто утилитарный характер своей доктрины. Он определяет подлинно нравственное действие как действие, продиктованное чувством «всеобщей благожелательности». По его мнению, оно заложено в человеке от природы и зафиксировано в общепринятых нормах общества, и прежде всего в моральных нормах, которые помогают выбирать между бóльшим и меньшим злом. Но этот выбор отнюдь не означает отступления от принципа полезности. К тому же Смарт ратует за гибкость моральных норм, опасаясь, что жесткие нормы будут способствовать воспитанию у человека конформизма, а то и вовсе приведут к отказу от каких-либо норм. Поэтому суть морали Смарт видит в определении оптимального выбора между этими альтернативами. Поскольку человек является активным существом, он сам решает, какую из них он должен принять.

Создается впечатление, что Смарт прежде всего заботится о свободе личности, о ее разумном выборе тех норм поведения, которые ее возвышают. Но это лишь видимость. У Смарта нет четкого критерия, на основании которого человек мог бы решить, какие нормы он должен принять, каков характер норм, способствующих моральному возвышению личности. Более того, весь ход рассуждений Смарта по этому вопросу свидетельствует о том, что основную цель морали он видит в том, чтобы приспособить ее нормы к условиям изменяющегося капиталистического бытия. Причем во всех случаях, согласно его этической доктрине, человек должен стремиться к достижению максимума полезности своих поступков.

Отмечая, что подход различных направлений современного утилитаризма к оценке поведения людей лишен морального смысла, мы причину этого видим не только в использовании принципа полезности действий. Дело в том, как понимать этот принцип.

Человек выделяет, оценивает различные предметы и явления окружающего мира по той полезности (в широком смысле слова), по тому значению, которые они прямо или косвенно имеют для него. Вместе с тем нужно различать, с одной стороны, «блага» и «ценности», необходимые для удовлетворения непосредственных потребностей или служащие средством для какой-либо практической цели, с другой — «блага» или «ценности» более высокого порядка — нравственные, эстетические и др.

При этом полезность поступков, имеющих общественную значимость, не может сводиться к личной выгоде, корыстному расчету, так как в этом случае она теряет гуманистический характер.

Желая отделить этику утилитаризма от потребительской морали, Смарт ставит правильность поступка в зависимость от того, в какой мере он служит процветанию людей, развитию их знаний о мире. По его мнению, этот критерий объединяет людей, служит единым мерилом человеческих действий, поскольку имеет в виду их общую цель. Но проблемы, связанные с совершенствованием личности, имеют вполне конкретное содержание, и их действительное решение требует конкретно-исторического подхода.

Однако буржуазные философы предпочитают их рассматривать абстрактно. Одни из них отождествляют расцвет личности с богатством или с занимаемым ею официальным положением, другие его сводят к физическому здоровью, третьи — к интеллектуальному развитию и т. д. В реальной жизни эти критерии играют подчиненное значение, поэтому требуют дополнения, конкретизации, выделения того главного, существенного, что определяет расцвет личности как высшей цели общества.

Сторонники концепции «утилитаризма — поступка» нередко утверждают, что принцип «высшего блага наибольшего количества людей» означает не что иное, как желание каждого человека рассматривать интерес другого человека как свой собственный, что свидетельствует, по их мнению, об истинно гуманном характере этой доктрины. Но совершенно непонятно, каким образом можно прийти к такому выводу, если в каждой ситуации (как неоднократно подчеркивают сторонники этой доктрины) человек должен выбирать именно то, что полезно не обществу, а именно ему в данный момент.

Что касается роста знаний в качестве общей, гуманной цели общества, то это также не может быть действенным критерием выбора поступков. Как ни важны знания для развития личности, определяющую роль в этом вопросе играет социальная цель, достижению которой их подчинил субъект. Этот вопрос сторонники современного утилитаризма вообще обходят. Отстаивая действенный характер «утилитаризма — поступка», его последователи заявляют о его соответствии принципу детерминизма. Как известно, принцип детерминизма в применении к мо-

рали означает зависимость выбора человека от объективных условий. При этом человек должен руководствоваться не только и не столько своим желанием, сколько объективным критерием, в качестве которого выступает определенная конкретно-историческая, социально-классовая система ценностей. Только в этом случае можно решать, в какой мере выбор человека является правильным.

Смарт и его последователи далеки от такого понимания детерминизма. Суть детерминизма Смарт ограничивает лишь наличием возможности у человека выбирать некие факторы, поступки. Единственный смысл требования утилитаризма в этом отношении, выражаясь их словами, состоит в том, что «он (человек. — *К. Ш.*) мог бы сделать что-то другое, если бы он это выбрал»[32]. Другими словами, осуществление принципа детерминизма Смарт не связывает с фактором необходимости. Выбор определяется любыми обстоятельствами.

Смарт, как мы видим, говорит о реальной основе выбора, которую представляет конкретная ситуация. Но для того чтобы провести различие между детерминизмом и индетерминизмом в морали, важно не только наличие возможности выбора в соответствии с ситуацией, но и то, что выбирает человек, какими факторами обусловлен его выбор. Смарт же центр тяжести переносит лишь на способность человека выбирать, причем в этом он видит выражение принципа справедливости. Он даже намека не делает на то, что выбор человека детерминирован системой ценностей, характер которой определен в конечном счете законами общественного развития, существующим социальным строем. Поскольку суть детерминизма Смарт видит только в способности субъекта к выбору и не учитывает тех реальных (в действительности неравных) социальных условий, в которых люди выбирают, то ни о каком принципе справедливости не может быть и речи, как не может быть речи и о преодолении субъективизма в морали.

Акцентируя внимание на действенном характере современного утилитаризма, его сторонники особо подчеркивают, что по своему объективному содержанию поступок является добром, если он лучше другого поступка, который возможно осуществить в данный момент, в данной ситуации. «Утилитаризм — поступка», таким образом, ограничивает выбор человека лишь данным момен-

том, что лишает его объективной основы. В самом деле, в любой конкретной ситуации человек всегда может предпочесть меньшее зло большему. Но это еще не значит, что он выбрал поступок, который является добром. Выхолащивая объективные основания выбора, сводя его к способности человека предпочитать меньшее зло большему в конкретной, частной ситуации, Смарт фактически утверждает, что человек не может и не должен критически относиться к той действительности, в которой он живет. Поскольку каждый человек сам определяет, какой результат действия является для него лучшим, более полезным, он может во имя этого «лучшего» результата для данного момента оправдать все что угодно. Здесь рельефно проявляется конформистский характер этики современного утилитаризма по отношению к капиталистическому обществу, буржуазной системе ценностей.

Каковы же, однако, итоги нашего сравнительного анализа старого и нового утилитаризма в этике? Бентам и Милль освящали своей этической системой частный интерес, свободную конкуренцию, объявив их сутью нравственности. Это было в период, когда капитализм только набирал силу в борьбе с феодальным строем. Поэтому система ценностей традиционного утилитаризма объективно имела определенное прогрессивное значение. Современный утилитаризм стремится любой ценой восстановить свои утраченные позиции, объединить усилия людей для достижения «гармонии» в условиях империализма. При этом, как мы видели, представители современного утилитаризма утверждают, что то соотношение личного и общего блага, которое они выдвигают, служит благу всего человечества, укрепляет понятие справедливости, равенства, свободы.

Реальная действительность буржуазного мира, все более углубляющиеся в нем социальные контрасты, рост безработицы, обрекающей миллионы трудящихся на нищенское существование, как и другие проблемы социальной несправедливости капиталистической системы, показывают иллюзорность социальной утопии утилитаризма.

## Глава VII

# Теория справедливости Дж. Ролса

### 1. Поиски утраченных ценностей

Профессор философии и права Гарвардского университета Дж. Ролс (р. 1921) выдвинул в качестве альтернативы существующим системам нормативной этики так называемую теорию справедливости. К ее созданию он приступил еще в 60-х годах, но ее обоснование дал в книге «Теория справедливости», вышедшей в Нью-Йорке в 1971 г.[1]

Дж. Ролс принадлежит к группе буржуазных идеологов, верных идеям либерализма и обеспокоенных углублением духовного кризиса капиталистического общества, особенно падением моральных ценностей. В своих работах некоторые из них отмечают, что моральное сознание людей не укладывается более в рамки существующих общественных отношений, неспособных более служить интересам граждан. Кризис моральных ценностей означает, по их мнению, потерю важнейшего импульса человеческой деятельности. Так, известный американский социолог Д. Белл, анализируя духовный кризис современного капитализма, пишет о кризисе убеждений, который в США имеет различные формы. В одном случае он отражает растущее сомнение трудящихся в справедливости существующих политических и других общественных институтов. В другом случае, как отмечают сами буржуазные идеологи, этот кризис проявляется «в потере среди широких масс веры в будущность страны» [2].

Интересно отметить, что особую озабоченность у Белла вызывает политический кризис, проявляющийся прежде всего в упадке буржуазной демократии, призванной, по его мнению, утверждать нормы справедливости в отношениях между людьми, защищать права граждан. Между тем, отмечает Белл, современная политическая власть не выполняет своих функций. Она покоится на несправедливом распределении материальных благ и свобод, отчуждает граждан от участия в общественной

жизни. Но граждане не хотят больше мириться с таким положением вещей. Об этом свидетельствует широкое движение протеста, имевшее место в США в 60-х годах,— движение негров, студенческой молодежи, определенной части интеллигенции, которое практически «поставило под вопрос стабильность системы»[3]. Главное следствие политического кризиса Белл видит в потере «гражданственности (civitas), т. е. добровольной готовности повиноваться закону, уважать права других граждан, сдерживать свои желания, удовлетворять свой личный интерес в ущерб общественному... Вместо этого каждый идет своим путем, стремясь удовлетворить свой порочный интерес за счет общественного блага»[4].

Дж. Ролс также обеспокоен наличием серьезных противоречий в капиталистическом обществе, которые проявляются в экономическом и социальном неравенстве людей, в глубоком социальном кризисе. Он, в частности, пишет: «Между высшими и низшими классами существует заметное неравенство как в средствах жизни, так в правах и привилегиях организаторской власти. Культура менее обеспеченной части общества обедняется в том случае, когда господствующая и техническая элита подчиняет себе национальные интересы в области власти и богатства»[5].

Правильно оценивая существующее положение вещей, некоторые буржуазные философы понимают, что его нельзя изменить, ограничиваясь лишь критикой различных сторон общественной жизни. Они считают необходимым изменить стиль мышления людей, характер человеческих отношений, определить новые права и обязанности граждан. Для этого нужно возродить либерализм, с которым они связывают надежды на преодоление неравенства в распределении общественного богатства, на достижение гармонии в человеческих отношениях, на укрепление морали как важного фактора человеческой деятельности. Суть проблемы, пишет Белл, «состоит в том, чтобы сочетать частный интерес с общественным, индивидуальные импульсы деятельности с общественными требованиями»[6]. Поэтому в первую очередь необходимо дать философское обоснование концепциям, способным возродить либерализм и тем самым вернуть капитализму утраченные позиции.

В действительности концепции, создаваемые либерально мыслящими идеологами буржуазии, представля-

ют собой не более как различного рода утопии, рассчитанные на то, чтобы отвлечь внимание от реальных проблем, решение которых требует революционной ломки капиталистической системы. С помощью либерализма они хотят сохранить, стабилизировать эту систему. В частности, они считают возможным договориться о более целесообразном социальном устройстве общества. Они всячески пытаются создать иллюзию, что капитализм может служить интересам всех граждан. «... Буржуазия,— писал В. И. Ленин,— во всех странах неизбежно вырабатывает две системы управления, два метода борьбы за свои интересы и отстаивания своего господства, причем эти два метода то сменяют друг друга, то переплетаются вместе в различных сочетаниях. Это, во-первых, метод насилия, метод отказа от всяких уступок рабочему движению, метод поддержки всех старых и отживших учреждений, метод непримиримого отрицания реформ... Второй метод — метод «либерализма», шагов в сторону развития политических прав, в сторону реформ, уступок и т. д.

Буржуазия переходит от одного метода к другому не по злостному расчету отдельных лиц и не по случайности, а в силу коренной противоречивости ее собственного положения» [7]. Это положение В. И. Ленина актуально и сегодня.

Одной из утопий, рассчитанных на социально-политическое и моральное возрождение капитализма, и является теория справедливости Дж. Ролса. Он видит свою задачу в том, чтобы «повернуть сознание правоведов и философов к нормативным проблемам, показать то практическое значение, которое «справедливость» и «добро» могут иметь для жизни общества и личности» [8].

Возможность обновления основных ценностей капитализма, создания новых моральных основ политики Ролс видит в новом толковании принципа справедливости, якобы способного правильно направлять выбор людей во всех сферах общественно-политической жизни, не вызывая при этом у них сомнения в справедливости характера общественных институтов. «Допустим отмеченную идею,— продолжает он,— что общество представляет собой более или менее независимую совокупность людей, которые в своих отношениях друг к другу признают связывающие их правила поведения, и большая часть действует согласно этим правилам. Людям необходимы прин-

ципы для выбора различных социальных механизмов, определяющих форму распределения благ» [9].

Свою основную задачу Ролс видит в том, чтобы сформулировать принципы справедливости в качестве необходимых правил поведения и с их помощью возродить веру в возможность разумного руководства моральным выбором людей. Принципы справедливости призваны, по его мнению, прежде всего ликвидировать несправедливость в распределении материальных благ, а вслед за этим приобщить граждан к культуре, предоставить возможность раскрыть присущие им по природе способности и таланты. Таким образом, заключает Ролс, принципы справедливости «обеспечивают способ распределения прав и обязанностей в основных общественных институтах, и с их помощью люди добиваются более правильного распределения благ и неудобств социального сообщества» [10].

Придав теории справедливости нормативный характер, Ролс противопоставляет ее интуитивизму, но не потому, что он против признания интуиции. Ролс против вывода интуитивистов о том, что справедливость не поддается научному познанию. Теория Ролса является также реакцией на позитивистские школы с их моральным нигилизмом и отказом от обращения к политической философии. Его особенно беспокоит созданный этикой позитивизма разрыв между моральной теорией и справедливостью, и он надеется, что его концепция поможет ликвидировать этот разрыв и укажет путь сближения между ними. Ролс стремится создать такую моральную теорию, которая соответствовала бы представлениям человека о справедливости в большей мере, чем любая другая из ныне существующих: интуитивизм, утилитаризм и перфекционизм; их он считает примитивными и содержащими серьезные недостатки. Но наибольшие возражения у Ролса вызывает утилитаризм, и в качестве альтернативы ему он предлагает новую моральную теорию, в центре которой находится понятие справедливости [11].

Многие философы, социологи и правоведы капиталистических стран писали о нем как о мыслителе, который «решительно отверг метод аналитической философии, оказавшийся неспособным дать что-либо существенное для этической и политической мысли». Тем самым, указывают они, Ролс «дал мощное оружие, необходимое для прояснения социальных проблем» [12]. Причем неко-

торые из них считают его работы лучшими из тех, которые появились в последнее время в области политической философии. О Ролсе говорят на Западе как о философе, определившем важный поворот этики к нормативным проблемам, сформулировавшем условия рационального выбора, способные изменить всю жизнь. Его сравнивают с Платоном, Аристотелем, Дж. Ст. Миллем, Кантом и др.[13] На деле, как мы сможем далее убедиться, сформулированные Ролсом принципы справедливости не отражают реальной действительности и потому не могут служить для людей моральным ориентиром в их выборе. Они представляют собой не что иное, «как умозрительные представления автора о том, что он считает рациональным в человеческих взаимоотношениях, но отнюдь не результат научного изучения самой социальной действительности»[14].

## 2. «Справедливость как честность»

Как мы отмечали, Ролс из-за неудовлетворенности существующим неравенством в капиталистическом обществе стал искать пути укрепления буржуазной системы путем возврата к либерализму и нового толкования принципов справедливости. Он отмечает особую важность связи этической теории с широким кругом социально-политических проблем, решение которых нуждается в моральной основе. Вот почему, когда Ролс говорит, что теория справедливости должна служить критерием для выбора, он имеет в виду не столько индивидуальное поведение, сколько общественную жизнь. Согласно Ролсу, справедливость — это основная добродетель социальных институтов, основа социальной структуры общества, и поэтому все политические и правовые решения должны укладываться в рамки этого принципа. Понятие справедливости рассматривается Ролсом в качестве критерия, на основе которого социальные институты распределяют основные блага и обязанности людей. При этом он подчеркивает, что справедливость руководит также выбором людей в сфере политической жизни. «Принципы социальной справедливости, — пишет он, — регулируют выбор политической конституции и основных элементов экономической и социальной системы»[15].

Он убежден, что представленная им концепция справедливости может служить моральной основой демокра-

тического общества, так как открывает для него новые моральные перспективы. Иными словами, Ролс претендует на философское обоснование норм и принципов, на которых должно строиться либерально-демократическое общество или стремиться к этому [16]. Что касается моральной философии, то она, как считает Ролс, «должна оценить принципы, лежащие в основе мнений и убеждений людей о справедливости» [17].

Здесь ясно выражена его основная мысль, что убеждения и мнения людей о справедливости определяют характер социально-экономических институтов и форму политического устройства общества. Следовательно, социально-политический строй, положение личности в обществе зависят не от экономического базиса, а от мнений, убеждений людей. Это исходная идеалистическая идея пронизывает, как мы далее убедимся, все рассуждения Ролса о справедливости и ее роли в общественной жизни.

Необходимо также отметить, что Ролс занимает позицию этического натурализма, считая справедливость присущей человеку от природы. Справедливость, согласно Ролсу, выступает в виде некоего чувства, являющегося особой способностью человека. «Теория справедливости,— пишет он,— это теория моральных чувств, определяющих принципы, которые руководят нашим моральным потенциалом, или чувством справедливости» [18]. Этим чувством, по его мнению, обладает большинство людей в мире. Следовательно, задача этики состоит в том, чтобы изучить эти чувства, подобно тому как лингвистика изучает языковые способности людей, и обосновать теорию справедливости. Чувство справедливости в его концепции выступает в виде оценок людей, социально-политических институтов, экономических принципов и т. д. Этика же должна выявить, при каких условиях эти чувства служат интересу личности, что́ побуждает людей, движимых личным интересом, действовать морально, справедливо, какие ограничения ставит мораль человеку, действующему в собственных интересах.

Здесь обнаруживается непоследовательность Ролса, отступление от ряда выраженных им исходных положений. Напомним, что Ролс видел одну из своих главных задач в том, чтобы разработать моральную теорию в качестве альтернативы другим существующим теориям, в том числе позитивизму и интуитивизму. Он справедливо

критиковал позитивизм за созданный им разрыв между ценностями и фактами. Но утверждая, что справедливость — это прежде всего чувство, Ролс тем самым фактически восстанавливает дихотомию ценностей и фактов, ибо лишает человека убеждений, основанных на сознательной оценке различных общественных явлений, поступков. Фактически он признает интуитивное познание в сфере морали, сердцевиной которого у него выступает чувство справедливости.

В противоположность утилитаризму, который абстрагируется от реальных условий капитализма, от существенных различий в положении людей, Ролс стремился создать моральную теорию, особое внимание уделяя справедливости и понимая ее как признание и защиту равных прав людей на общественное благо. В концепции, названной им «справедливость как честность», честность выражается понятием равенства. Ее суть он сводит к двум принципам. 1. Принцип равной свободы граждан, обеспечивающий каждому в одинаковой степени свободу слова, печати, мнений, право на частную собственность и т. д. Ни один человек, пишет Ролс, не может ущемлять права другого человека, его свободу. «Каждый человек должен иметь равное право на наиболее широкие свободы, совместимые с соответствующими свободами других»[19]. На основании первого принципа справедливости в обществе должны быть созданы специальные политические и правовые институты, призванные защищать права и свободы граждан.

2. Второй принцип справедливости касается распределения доходов и поэтому относится к экономическим условиям жизни людей. Исходный тезис Ролса в этом вопросе сводится к тому, что общество не может существовать без неравного распределения материальных благ. Причину этого следует искать в биологической природе человека, в его личных качествах, т. е. в различии характеров и способностей людей, а также в некоторых социальных случайностях. Если бы каждый человек мог иметь столько благ, сколько он хочет, то не вставала бы проблема их распределения. На деле, по его мнению, существует недостаток материальных благ и выгод. Однако Ролс решительно выступает против того, чтобы экономическое положение людей было обусловлено их заслугами перед обществом, их трудовым вкладом. Считая неравенство обусловленным природой человека, Ролс

тем самым оправдывает существующие капиталистические порядки, считает их справедливыми и заслуживающими доверия людей. Основную задачу теории он видит в том, чтобы каждый человек уяснил это.

Утилитаристы, как отмечалось, не смогли в своих теориях увязать принцип справедливости и существующее реальное неравенство. Ролс пытается решить эту проблему. «Естественное» неравенство, по мысли Ролса, можно смягчить таким образом, чтобы оно в конечном итоге удовлетворяло интересы каждого человека. «Невозможно на практике,— пишет он,— обеспечить равные шансы в области успеха и культуры для одинаково одаренных, и поэтому мы хотим применить принцип, который признает этот факт, но смягчает произвольное действие естественной лотереи»[20]. К этому, собственно, и сводится суть второго принципа справедливости, согласно которому «социальное и экономическое неравенство должно быть так улажено, чтобы оно: а) разумно вело к выгоде каждого и б) распространялось на все посты и должности»[21].

Это, по Ролсу, возможно при наличии честных и равных возможностей для всех членов общества. «Неравенство,— считает он,— является условием, и можно разумно ожидать, что оно будет служить благу каждого, если только позиции и должности, с которыми они связаны или которых люди добиваются, в равной мере им доступны»[22]. Причем различное положение людей, существующее в обществе, по его мнению, является следствием их договоренности, открытого и честного соперничества, в котором занимаемое положение зависит от достоинства личности. В этом он видит еще одно проявление смысла справедливости.

Он отмечает, что все социальные ценности — свобода и возможности, доход и богатство, основанные на чувстве собственного достоинства, должны в равной мере распределяться до тех пор, пока неравное распределение одной или всех этих ценностей не приведет к благу каждого, т. е. к тому, что каждый поймет, что причина неравенства заключена в различных способностях людей. На этом основании Ролс заявляет, что несправедливость — это неравенство, «которое соответствует пользе всех»[23]. Остается, однако, непонятным, каким образом неравенство может быть выгодно каждому. Принцип распределения этих ценностей Ролс не выявляет. К то-

му же он не указывает, какие именно меры могут смягчить неравенство.

Ролс отмечает, что второй принцип справедливости должен находиться в полном соответствии с первым, т. е. со свободой и равными возможностями всех граждан. В противном случае он теряет свой смысл. Иначе говоря, Ролс не связывает возможность преодоления неравенства людей с действием объективных факторов. Все сводится лишь к состоянию морального сознания людей, к их убеждению в возможности равного распределения свобод и благ. Эти рассуждения Ролса типичны для либерального буржуа, который изменение общественной жизни объясняет изменением сознания людей. Ролс как бы пытается убедить в том, что человек в капиталистическом обществе, какое бы положение он ни занимал, всегда имеет возможность занять любое другое положение.

В содержании рассмотренных двух принципов справедливости Ролс видит своего рода основу практического поведения. Все сводится к необходимости разумного ограничения прав одного человека в отношении другого. «Когда обоюдно заинтересованные и разумные люди,— пишет он,— противостоят друг другу в типичных условиях справедливости и когда они связаны с процедурой, выражающей необходимость иметь мораль, которая могла бы объединить признаваемые принципы, с помощью которых можно судить о намерениях людей в плане их совместной практики, они будут опираться на эти два принципа в качестве ограничений при определении прав и обязанностей и, следовательно, будут принимать эти принципы как ограничения прав одного лица по отношению к другому» [24]. Ролс подчеркивает, что этот закон регулирует отношения между людьми, гарантируя разумность их поступков в практических делах.

Как и другие либерально мыслящие идеологи буржуазии, Ролс убежден, что люди, движимые в своих действиях только мифическим чувством справедливости, придут к хорошему обществу и хорошему миру. Иллюзорность этих представлений слишком очевидна, на что указывают сами буржуазные авторы [25]. Сторонники Ролса, как правило, ставят ему в заслугу преодоление принципа утилитаризма. Например, Д. Белл отмечал, что «Ролс выдвинул тот максимальный критерий, который позволяет заменить принцип полезности. Поэтому именно принцип Ролса в настоящее время получает тщательное

философское исследование»[26]. Сам Ролс считает, что в отличие от утилитаризма, который жертвует интересом личности во имя интересов большинства, его концепция является гуманной, поскольку она предусматривает благо каждой личности, и дает четкое представление о ее правах, о нравственных основаниях ее требований к обществу, касающихся тех благ, которые оно должно ей предоставить.

Но если вдуматься в содержание двух принципов справедливости, а также вытекающего из них закона практического поведения, то становится очевидным их утилитарный характер. Из приведенных высказываний Ролса совершенно ясно, что справедливость сводится к разумным отношениям между людьми, имеющими в виду обоюдную выгоду. А некоторые положения Ролса прямо указывают на связь его концепции с утилитаризмом. Так, при выборе своих действий человек, согласно Ролсу, должен руководствоваться принципом, обеспечивающим лучший исход действия, лучший результат. Однако слишком ясно выступает иллюзорность той выгоды, которую получает каждая личность от предложенной Ролсом системы распределения благ. Признавая, что общество должно компенсировать неравенство, он тем самым усиливает зависимость индивида от общества, против чего он сам вначале возражал. По существу в концепции Ролса мы не найдем ясных положений о том, каким должно быть благо каждого, какие потребности человека должны быть удовлетворены и в какой мере, чтобы компенсировать неравенство.

Нет ясности и в том, почему является разумным стремление человека удовлетворить наибольшее число своих желаний; почему принцип распределения свобод, благ, добродетелей, о котором говорит Ролс, считается справедливым, если он дает хотя бы малейшее улучшение положения человека в обществе, оставляя без изменения в целом неравное положение людей. Сам Ролс, пытаясь обосновать свое понимание справедливости, утверждает, что она «не предусматривает ограничений на тот или иной вид неравенства, она лишь требует улучшения позиции каждого, получения им выгоды от экономического и социального неравенства»[27]. Именно такой подход, по его мнению, обеспечивает наибольшую эффективность исходного принципа. Наоборот, «распределение благ или система производства не является эффективным, если

имеются пути улучшить положение для некоторых людей, но при этом ухудшая его для других»[28]. Ролс, таким образом, предлагает тот вариант принципа распределения, который, возвращая нас к эпохе свободного предпринимательства, с одной стороны, выводит на этику перфекционизма, с другой — на этику социального дарвинизма с принципом разумного эгоизма. Социальный смысл теории справедливости Ролса проявляется довольно четко: он выражает заботу о каждом члене общества, в котором существует эксплуатация, но при условии, что это не ущемит интересы других членов общества, включая тех, кто владеет всеми благами.

Следовательно, считает Ролс, важно и нужно ценой незначительных уступок сохранить в целости и неизменности саму капиталистическую общественную систему, то неравенство, которое в ней царит, примирить людей с существующей реальностью. «Эффективная и публично признанная концепция справедливости,— пишет он,— может с большим успехом, нежели другие концепции, с ней соперничающие, изменить наш взгляд на социальный мир и примирить нас с установлениями естественного порядка и условиями человеческой жизни»[29]. Более того, мы находим у Ролса положения, дающие основание считать, что он не столь озабочен решением проблемы перераспределения материальных благ. Важнее, по его мнению, создать иллюзию восприятия людьми существующей системы перераспределения как выгодной, которая усилит их веру в справедливость существующей системы. Эту веру, по мнению Ролса, нужно воспитывать.

Поэтому он считает необходимым найти такие методы воздействия на сознание людей, которые формировали бы у них веру в то, что любые, пусть самые ничтожные, изменения в распределении материальных благ выгодны личности, а значит, справедливы. Цель такого воспитания, согласно его логике, состоит в формировании иллюзорного счастья, иллюзорного благополучия. Для корректировки процесса воспитания следует использовать второй исходный принцип. Он, как считает Ролс, позволит проверить, каковы ожидания хуже обеспеченных граждан в условиях равных возможностей.

Определив назначение двух основных принципов справедливости, Ролс переходит к выяснению условий, гарантирующих принятие этой концепции всеми членами общества. По его убеждению, принципы справедливости

должны приниматься добровольно, в результате соглашения между людьми, которые таким образом будут поставлены в равное, независимое положение в сравнении с исходной позицией.

Характеризуя исходную позицию равенства, Ролс считает, что, договариваясь о выборе, люди ничего не должны знать друг о друге: ни возраста, ни пола, ни классовой, расовой, национальной принадлежности, никаких других факторов, которые могли бы возбудить чувство зависти у договаривающихся сторон. Смысл такого условия, по мнению Ролса, состоит в том, чтобы избежать рецидивов защиты личного интереса в ущерб интересам других людей. В этих условиях люди будут воспринимать общий интерес как собственный, не имея возможности отличить его от интересов других людей. Это якобы позволит создать полную гармонию.

Ролс утверждает, что деятельность людей подчинена определенным целям. Удовлетворение этих целей, интересов зависит от принципов справедливости. Люди, по мнению Ролса, конечно, могут выбрать любую концепцию справедливости, но он убежден, что они обязательно выберут его концепцию. Он полагает, что ее исходные принципы выражают подлинную природу человека, т. е. свободной и равноправной личности, что их осуществление обеспечит равные возможности для всех людей. В силу врожденного чувства справедливости они должны отвергнуть тот принцип, который ведет к дискриминации интересов какой-либо части общества.

Ролс старается всячески разрекламировать свободу выбора концепции справедливости, однако анализ показывает, что в его представлении другого понимания справедливости и быть не может. Нельзя, по его мнению, найти здравомыслящего человека, который, желая удовлетворить свои потребности, отверг бы выработанные им принципы справедливости. Поскольку других возможностей для удовлетворения желаний человека нет, постольку, заключает он, в хорошо организованном обществе нет места для противоположных суждений о справедливости [30].

Ролс явно отходит от своих либеральных намерений и по существу стремится навязать выработанное им понятие социальной справедливости, защищающее существующий социальный порядок. Не удивительно поэтому, что даже свобода хотя бы в выборе того или иного прин-

ципа, за которую он постоянно ратует, оказывается весьма ограниченной. Вот почему он рекомендует формировать человека только в соответствии с принципами справедливости, составляющими суть его концепции. Более того, он считает, что люди в своем стремлении установить гармонию должны жертвовать первичным благом, включая свободу. Ролс неоднократно подчеркивает, что в своих отношениях они должны идти на разумные ограничения во имя общей справедливости. Он хочет тем самым подчеркнуть гуманность своей концепции, которая служит для человека высшей целью.

На деле всеобщая справедливость сводится у него в лучшем случае к экономической целесообразности, которая позволила бы в конкурентной борьбе, в соперничестве сторон, отстаивающих корыстные интересы, избежать «войны всех против всех» и тем самым укрепить позиции буржуазии. Вполне понятно, что интересы трудящихся, эксплуатируемого большинства капиталистического строя не находят отражения в теории справедливости Ролса. Он повторяет тезис утилитаризма, который на словах так решительно отвергает. Справедливость, понимаемая им как равенство, но исключающая социально-экономическую основу этого равенства, превращается в фикцию.

## 3. Справедливость и добро

Как отмечалось, исходный тезис моральной теории Ролса состоит в признании первичности понятия справедливости по отношению к добру. Он направлен против телеологических концепций (утилитаризма, перфекционизма), сводящих справедливость к добру. Но определяя справедливость через честность, Ролс подчеркивает ее моральный характер, и прежде всего моральную зрелость договаривающихся сторон в исходной ситуации. В моральной характеристике людей он исходит из абстрактного человека, совершающего рациональный выбор концепции справедливости. При этом условии, чтобы объяснить понятие рационального выбора, Ролс вынужден ввести понятие добра, связывая его с предпочтением первичных благ: богатства, положения, свободы, самоуважения и др. Они служат важнейшим мотивом выбора. Причем центральным является самоуважение, ко-

торое порождает у человека потребность выразить себя в свободном союзе с другими.

Совокупность этих благ составляет, по Ролсу, содержание неполной теории добра. Ее основная цель — разъяснить, почему морально оправдан выбор предлагаемых им принципов справедливости.

Практически неполная теория добра конкретизирует содержание основных ценностей буржуазии, которые определяют стремления людей в выборе принципов справедливости. И здесь мы еще раз убеждаемся в том, что Ролс не так уж далеко ушел от утилитаризма. В этой связи напомним, что у представителей современного утилитаризма (Смарт и его сторонники) понятие блага включает не только богатство, но и способность самовыражения личности.

Ролс сознает, что неполная теория добра, как только речь заходит о практическом осуществлении справедливости, особенно в сфере политики, не может выполнить возложенной на нее функции. Пытаясь выправить положение, он разъясняет, что справедливость может быть осуществлена в жизни общества лишь в том случае, если она ведет к добру. В этой ситуации, полагает он, у каждого человека будут основания действовать справедливо и поддерживать систему справедливых институтов. Иными словами, главная практическая задача «хорошо устроенного общества», по его мнению, состоит в том, чтобы добиться совпадения между понятием «справедливость как честность» и понятием добра в широком моральном смысле. Именно для этого он создает полную теорию добра.

Ролс определяет добро «как успешное осуществление человеком рационального плана жизни»[31]. Какими чертами характеризует он рациональный план жизни? Это тот план жизни, который соответствует принципам разумного выбора, причем последние применимы ко всем чертам ситуации. Далее, план жизни является разумным, когда он выбран с полным знанием дела, когда обдуманы все возможные его последствия. «Мы подвергаем критике чей-либо план жизни,— пишет Ролс,— показывая, что он или подавляет принципы разумного выбора, или что этот план не способствует достижению перспективы человека, связанной с полным знанием своей ситуации»[32]. Перечисленные условия выбора рационального плана жизни носят формальный характер, поскольку не ука-

зывают конкретно, с какими целями, желаниями он связан. Основной признак рационального плана жизни — соответствие принципам разумного выбора. Что же в действительности этот выбор предполагает?

Ролс утверждает, что человек из всех возможностей выбирает ту, которая наилучшим образом соответствует его цели, в наибольшей степени ведет к удовлетворению его фундаментальных потребностей. «Рациональный план,— пишет Ролс,— это тот план, который является следствием тщательного размышления действующего лица, в процессе которого он рассматривает в свете всех наличных фактов, что было бы желательно осуществить в рамках этого плана и, следовательно, установить тот образ действий, который наилучшим образом будет способствовать реализации наиболее фундаментальных желаний личности»[33]. Эти рассуждения Ролса в общей форме правильны, но только в общей форме. Практически критерия рациональности выбора Ролс не дает. Поэтому оказывается весьма смутной основная цель действий людей, которые реализуются на основе чувства справедливости.

В самом деле, о характере выбора можно судить по тому, какую цель преследует этот выбор, каково его реальное содержание. Ведь сама цель так же требует оценки. Та или иная цель может служить успеху личности, но это еще не значит, что она будет иметь справедливый, моральный характер. Она ведь может быть пагубной, ущербной для других людей и даже для человечества. Мы уже не говорим о том, что при характеристике рационального образа жизни Ролс совершенно отвлекается от социально-экономических условий, необходимых для его достижения.

И наконец, рациональный план жизни, по мнению Ролса, должен соответствовать коренным человеческим способностям и желаниям, обеспечивать возможности совершенствования человека. Особенно важным он считает реализацию заложенных в человеке способностей, ибо в этом случае люди испытывают большое удовлетворение и радость[34]. Следовательно, рациональность выступает основанием добра. «Когда мы установили,— пишет Ролс,— что объект обладает теми свойствами, к которым человек стремится, и если этот человек при этом обладает рациональным планом жизни, тогда этот объект является для него добром. Если определенные объ-

екты отвечают этим условиям, то они являются для людей добром. В конечном итоге мы убеждены, что свобода, способности и чувство нашей собственной ценности попадают под эту категорию»[35].

Понятие добра получает у Ролса более конкретное содержание, когда он раскрывает его через моральную характеристику личности. В том случае, пишет Ролс, когда понятие добра применяется для моральной характеристики личности, оно «покоится на теории добродетелей и, таким образом, предполагает принципы справедливости»[36]. Какие же добродетели определяют моральную ценность личности? К ним Ролс относит прежде всего самоуважение и достоинство личности, ее веру в ценность другого человека. «Самоуважение и твердое убеждение в ценности другого человека являются наиболее важным содержанием добра в качестве моральной ценности»[37]. Разъясняя это положение, Ролс утверждает, что личность, разделяя эту точку зрения, должна ощущать собственную ценность, что избранный ею образ жизни является достойным.

Добро совпадает у Ролса с понятием счастья. Человек, по его мнению, счастлив, когда он успешно может осуществить рациональный план жизни[38]. Наряду с этим Ролс считает, что составной частью понятия добра и рационального образа жизни человека (при условии, что он живет в хорошо организованном обществе) является наличие эффективного чувства справедливости. «Члены хорошо организованного общества,— отмечает он,— когда они оценивают свой план жизни, исходя из принципа рационального выбора, приходят к выводу о необходимости использовать свое чувство справедливости в качестве регулятора отношений одного человека к другому»[39].

Итак, одна абстрактная категория определяет другую. Ролс не разъясняет, что означает хорошо организованное общество, в котором добро совпадает со справедливостью. В этой связи уместно привести мнение одного из буржуазных ученых, достаточно красноречиво характеризующее теорию Ролса: он «не может показать, каким образом его абстрактные принципы справедливости ведут даже к тем минимальным условиям счастья человека, которые утверждает либеральное государство»[40].

На том основании, что Ролс постоянно связывает рациональность с выбором принципов справедливости и

таким образом формулирует критерий моральности, его концепцию многие буржуазные философы сравнивают, как мы уже отмечали, с концепцией Канта. Однако оснований для этого мало. У Канта «чистый разум» лежит в основе категорического императива, из требований которого человек исходит в своих действиях. Он дан человеку a priori. У Ролса, как мы смогли убедиться, принципы справедливости, которыми руководствуется человек, имеют психологическую основу. Лишь после того как человек выбрал принципы справедливости, разум выступает главным условием использования этих принципов в сфере общественно-политической деятельности. Нет сомнения в том, что рациональность служит важным условием морального выбора. Но нельзя сводить моральность к рациональности.

Судить о моральности действий человека, хотя и совершаемых на основании размышления о факторах ситуации, можно, имея четкое представление о цели выбора. Важно также знать, какую ценность действующее лицо придает тем или иным факторам ситуации, каким критерием оно пользуется при этом и можно ли в этом случае оценить план действий личности как достойный. Ведь само по себе знание факторов ситуации не гарантирует моральность выбора, ибо личность может выбрать и такой ход событий, который ничего общего с гуманностью, моральностью не имеет. Как справедливо заметил известный канадский этик К. Нельсон, рациональный человек очень часто может выбирать ценности, имеющие чисто инструментальный характер. Следовательно, он может выбрать принципы справедливости, используя их, однако, не для утверждения справедливых отношений между людьми[41].

Эффективность своей теории Ролс видит в том, что она должна обеспечить стабильность капиталистической системы. Функционирование общества, всех его институтов должно осуществляться на основе сформулированных им исходных принципов справедливости. Но главным свидетельством стабильности хорошо организованного общества, подчеркивает Ролс, служит его внутренняя стабильность, обусловленная наличием у каждого члена общества развитого чувства справедливости.

Мы помним, что, согласно Ролсу, потребность в выборе принципов справедливости является коренным элементом морали личности и связана с чувством справед-

ливости, присущим человеку от природы. Однако, чтобы эта потребность развилась и проявилась в понимании человеком самих принципов справедливости, необходима, по мнению Ролса, система воспитания, опирающаяся на психологические законы. Он считает необходимым использовать для воспитания чувства справедливости заложенный в природе человека комплекс вины. Это значит, что стабилизация общества, его единство зависят не от социально-экономического характера самого общества, а от психологического состояния личности.

Вопрос об отношении личности к общественной системе Ролс затрагивает в поднятой им проблеме гражданского неповиновения. Последнее интересует его с точки зрения правомерности концепции справедливости. Эта проблема поставлена Ролсом не случайно. Мы уже говорили, что его теория выражает позицию либеральной буржуазии, ее стремление укрепить буржуазные ценности. Между тем Ролс, как и другие идеологи либеральной буржуазии, не смог пройти мимо движения «новых левых» в 60-х годах, требовавших изменить не оправдавшие себя ценности капиталистического общества. Он признает возможность гражданского неповиновения, если общество нарушает принцип свободы и равенства возможностей. Он определяет гражданское неповиновение как «публичный», ненасильственный, сознательный, но политический акт, направленный против закона и обычно предпринимаемый с целью изменить закон или политику правительства. Действуя таким образом, люди выражают чувство справедливости большинства людей, обращая внимание на то, что принципы социального сообщества свободных и равных людей обществом не уважались [42]. Но, подчеркивает Ролс, акты гражданского неповиновения должны иметь мирный характер, ибо в этом случае они ведут не к разрушению общественной системы, а к ее стабилизации. Здесь с особой силой проявляется утопичность позиции либерального буржуа, верящего, что небольшими уступками можно сохранить и укрепить отмирающую общественную систему. Она оторвана от жизни, от законов общественного развития, от конкретного содержания моральных ценностей. Естественно, что подобные доктрины не способны определить истинные пути гуманизации сферы морали, выработать действенные способы борьбы за осуществление принципов свободы, равенства и справедливости.

Глава VIII

# Кризис моральной теологии («ситуационная этика» Дж. Флетчера)

Изменение соотношения сил мира на международной арене в пользу социализма, усиление нестабильности капиталистической системы, обострение ее противоречий сопровождались дальнейшим ростом классового самосознания широких масс трудящихся. Осознание своего реального положения в обществе, основанном на эксплуатации и порабощении, вызывало у них чувство протеста, объективно поставив перед личностью альтернативу: либо вообще отказаться от морали и руководствоваться теми конвенциональными правилами, которые вырабатывает правящая буржуазная элита, либо проявлять значительно большую самостоятельность в своих действиях. Существующие в капиталистическом обществе общие социальные установки, моральные правила мало чем могут помочь трудящемуся в решении стоящих перед ним жизненных проблем. С этими обстоятельствами вынуждены считаться представители различных школ буржуазной этики, включая теологов, пытающихся сформировать «новую мораль», которая учитывала бы эволюцию морального сознания, потребности современного этапа развития капитализма.

В 60-х годах XX в. среди теологов на Западе явно усилилось движение за обновление моральной ортодоксии. Многие из них убедились, что жизнь на каждом шагу выдвигает проблемы, решение которых требует выхода за рамки методологии легалистских систем этики, подчиняющих поведение человека либо требованиям неизменного «естественного морального закона», либо законам, зафиксированным в священном писании. «Современный кризис моральной теологии, — пишет один из буржуазных идеологов, профессор теологии Ч. Каррен, — имеет место прежде всего потому, что она оказалась далека от того понимания мира, которое присуще современному человеку» [1]. Выход из этого состояния он видит в поисках

нового философского подхода к морали, считая, что этот подход должен быть плюралистическим, поскольку уже нет единой католической религии. Анализ морали, продолжает Каррен, не может осуществляться на основе абстрактных схем и законов. Он требует исторического подхода, учитывающего те знания о мире и человеке, которыми располагает современная наука.

Вопросы, связанные с характером новой методологии и с воспитательной функцией церкви, широко дискутируются среди теологов[2]. В позициях, выражаемых по этим вопросам, проявляется различное понимание оснований морали, ее законов. Одни считают, что не следует исходить из общего принципа для решения моральных проблем, моральное суждение должно выноситься по каждому отдельному случаю и только тогда оно может быть плодотворным. Другие (например, П. Рамзей) считают необходимым все внимание сконцентрировать на общих моральных нормах, способных объединить всех христиан. Третьи чрезмерно увлекаются конвенциализмом, сводя суть морали к модели целей и средств, и т. д. Новый импульс этим дискуссиям в 70-х годах дала «ситуационная этика» Дж. Флетчера, автора широко известных на Западе работ «Ситуационная этика. Новая мораль», «Моральная ответственность», «Этика генетического контроля», «Мораль и медицина» и др.[3]

Появление «ситуационной этики» в качестве одного из направлений моральной теологии относится к периоду 40-х годов. Представителями этого направления являются Э. Бруннер, К. Барт, Р. Нибур, Д. Бонхофер, Дж. Густафсон, Г. Кауфман, П. Тиллих, но наибольшую известность приобрел Дж. Флетчер. Он активно выдвигал ее методы в качестве эффективного средства морального совершенствования людей. Одни философы восторженно приняли его «новую мораль», в которой, как они считали, нуждается мир, другие, наоборот, утверждали, что она уничтожает этику, что ее выводы отражают интересы так называемого технологического общества[4].

Как религиозный мыслитель Дж. Флетчер решение поставленной задачи ищет в рамках христианства. Атмосфера для этого в капиталистических странах достаточно благоприятна. Дело в том, что в обстановке углубления общего кризиса капитализма, когда достижения науки используются в корыстных целях монополий, тень подозрения ложится на саму науку, которая в глазах

буржуазного обывателя все более выступает как зло. Не случайно модными стали разговоры об «аморализме» науки, хотя в действительности аморальным является использование достижений научно-технического прогресса империалистической буржуазией. Всячески спекулируя на этом, теологи стремятся усилить тягу обывателя к вере, религии, особо подчеркивая моральную сторону христианского учения.

Ныне многих идеологов буржуазии (к ним как раз и относится Флетчер) меньше всего интересуют собственно теистические проблемы, основное внимание они сосредоточивают на проблемах религиозной морали. Однако Флетчера не удовлетворяет христианская мораль в ее классическом выражении. Он стремится ее модернизировать, используя новые открытия науки для обоснования нравственной позиции человека. На примере этих открытий он пытается доказать необходимость «ситуационного» подхода к морали. Дискуссии, которые ведутся на Западе вокруг «ситуационной этики», касаются главным образом выдвинутой Флетчером проблемы компромисса между «ситуационным» подходом, якобы обеспечивающим личности свободу выбора, и так называемым абсолютным принципом христианской любви.

### 1. «Ситуационная этика» — метод, но не система

Поиски Флетчером нового подхода в этике продиктованы его беспокойством по поводу безразличного отношения людей к существующим моральным догмам, несмотря на заметное оживление их религиозности. Он с тревогой говорит об упадке свободы и ответственности личности, ее боязни собственных решений и сознательном стремлении свести к минимуму «бремя свободы». В этом, по его мнению, состоит наиболее убедительное доказательство неспособности теологической этики справиться с моральными проблемами современности. Ни по одному из вопросов, волнующих людей, в частности по вопросам сексуальной морали, семейно-брачным отношениям и другим, теологи не могут дать сколько-нибудь удовлетворительного ответа.

Основной порок теологической этики Флетчер видит в ее легалистском характере, в ее догматизме, в стремлении теологов внедрить систему кодифицированного поведения, делающего людей «слепыми к фактам, беспо-

мощными, поскольку они потеряли связь со сложными явлениями жизни»[5]. Он отмечает, что, несмотря на то что моральные требования на каждом шагу вступают в противоречие с жизнью, теологическая этика, имея в виду не смысл, а букву закона, учит людей подчинять реальность неизменным моральным правилам, вместо того чтобы приспосабливать правила к жизни. Это, утверждает Флетчер, неизбежно воспитывает людей в духе конформизма, который проявляется во всех областях культурной и политической жизни. Легализм в этике, считает Флетчер, по существу демонстрирует «аморальность морали»[6].

Таким образом, упадок морали людей Флетчер связывает главным образом с неудовлетворительным состоянием теологической этики. Это, однако, не означает, что он совершенно не видит объективных причин морального кризиса. Мы у него находим положения, содержащие критику пороков капиталистической системы, ее социальных институтов. Флетчер отмечает, что людям очень трудно вести моральную жизнь, так как их поведение ежедневно формируется порочной социальной средой. Но при этом на первый план он выдвигает проблемы индивидуальной морали, будучи убежденным в том, что путь к оздоровлению общественной морали лежит через моральное совершенствование личности. А это, по его мнению, в первую очередь требует морального воспитания, правильного понимания воспитательной функции религии, но не преобразования социальных условий.

В качестве альтернативы легалистским системам Флетчер выдвигает христианскую «ситуационную этику», подчеркивая, что из всех моральных ценностей она на первое место ставит свободу и ответственность личности. Он отмечает далее, что этическая теория не может выполнить свою основную функцию, если она покоится на незыблемых моральных правилах и нормах. Этика «не может существовать как систематизированная схема кодифицированного поведения... она освобождает мораль от жестких кредо и жестких кодексов»[7]. Она должна формироваться в процессе постоянно развивающейся действительности, решая те вопросы, которые перед ней ставит каждая конкретная ситуация. Только таким путем этика освобождает моральную энергию людей, «учит их быть зрелыми, жить благородно и свободно, откликаться на требования жизни и быть ответственными перед ней»[8].

В современных условиях, отмечает Флетчер, появились новые моральные проблемы в связи с новейшими открытиями в естествознании. К решению этих проблем нельзя подходить с точки зрения существующих моральных кодексов, с точки зрения тех понятий добра и зла, которые до сих пор формулировала этика.

Нельзя не оценить критику Флетчером морального догматизма и его настойчивое требование опираться в решении моральных проблем на факторы конкретной ситуации. В противном случае у людей вырабатывается автоматизм в поведении. По его мнению, необходимость анализировать и учитывать требования ситуации способствует росту активности личности, самовоспитанию как важному условию ее морального совершенствования.

Однако сам по себе призыв опираться на требования ситуации недостаточен для того, чтобы этика могла руководить моральным выбором людей. Необходимо выявить соотношение между этической теорией и факторами ситуации. Должна ли этика обогащать свои принципы и нормы на основе развивающейся действительности, отражать назревшие потребности общественного развития и давать им научное обоснование? Или она должна следовать требованиям каждой конкретной ситуации, практически растворяясь в ней, превращаясь в набор сиюминутных решений. В последнем случае она теряет роль теории, призванной обобщать требования жизни, ее закономерности. С этих позиций следует, на наш взгляд, подойти к оценке предлагаемого Флетчером «ситуационного подхода» к этике, определить, в какой мере он может служить альтернативой как моральному догматизму, так и нигилизму.

По мнению Флетчера, чтобы действовать морально, человек должен иметь определенный способ выбора, определенный метод, который не может быть скован совокупностью правил и норм, составляющих суть любой системы в этике. Поэтому свой вариант «ситуационной этики» Флетчер представляет как «метод, в котором нет места системе» [9]. Дж. Дьюи утверждает, что в этике главная роль принадлежит не теории, а методу, что «принципы не определяют действия, ибо принципы — это лишь иное название для продолжающейся деятельности» [10]. Подобно Дьюи, Флетчер считает, что моралист «должен подчинять принципы обстоятельствам, общее — частному, теорию — действительности» [11].

Несомненно, что теория должна исходить из фактов, но это не значит, что она должна лишь фиксировать их, подчиняться им. Она должна обобщать факты действительности, направлять деятельность людей. Но Флетчер принципиально против обобщений. Он за создание полезных конструкций. Стремясь освободить этику от мировоззренческих установок, он заявляет, что любая идеология «упрощает жизнь, не дает выхода решениям человека. Она делает бессмысленным его стремление разрешить индивидуальные проблемы в конкретной ситуации. Вместо этого человек включает идеологический компьютер и получает готовую формулу» [12].

Исключение из этики философских, мировоззренческих основ, по его мнению, определяет ее широкий взгляд на мораль. «Ситуационная этика» по своему содержанию не является «ни католической, ни протестантской, ни ортодоксальной, ни гуманистической. Она освобождает нас от одиозности теологии». Она годится для любого мировоззрения, «как христианского, так и марксистского» [13], для всех без исключения людей, ибо она отстаивает не систему взглядов, не определенный исходный принцип поведения, а выбор как таковой. Подобная постановка вопроса дала основание одним теологам говорить о «ситуационной этике» как о христианской теории, в которой нет этики, а другим — как о концепции, в которой нет ни христианства, ни системы, ни этики [14]. Мы не будем сейчас говорить о том, удалось ли Флетчеру освободить этику от мировоззрения, к этому мы обратимся позже. Сейчас нам важно более подробно рассмотреть суть его варианта «ситуационного» подхода в этике.

Предварительным условием создания метода в этике Флетчер считает выработку ее стратегии, определение ценностного подхода, т. е. той главной цели, на достижение которой должен быть направлен метод. Здесь уже бросается в глаза непоследовательность Флетчера. Мы только что убедились в его резко отрицательном отношении к теоретическим, философским обобщениям. Это, однако, не мешает ему ставить вопрос об определении конечной цели, понимая, что это определяет ценность его метода. Как известно, постановка, выбор моральной цели зависит от философских основ этической системы. Пытаясь обойти этот вопрос, Флетчер утверждает, что «ситуационная этика», так же как и прагматизм, в качестве главной цели имеет в виду человека и его выбор. «Ситуа-

ционная этика, — пишет он, — обращена к человеку, а не к вещам. Она имеет в виду обязанность по отношению к человеку, но не к вещам; к субъектам, но не к объектам. Легалист интересуется тем, о чем говорит закон. Ситуационист интересуется тем, о ком идет речь (кому следует помочь)» [15].

Исходя из этого, Флетчер отбрасывает понятие внутренней моральной ценности, утверждая, что все ценности имеют лишь внешний характер, поскольку их смысл раскрывается только в той мере, в какой они служат человеку. Поступки, явления становятся ценностями в зависимости от того, приносят они добро или зло человеку. Поэтому люди выступают одновременно и субъектами и объектами ценностей, они определяют, что относится к ценностям. «Мы против всех «данных» «естественных» или «объективно ценных» законов и максим» [16]. Мы отрицаем, что «добро объективно заложено в природе вещей... Все ценностные суждения являются гипотетическими, но не категорическими» [17]. В этих положениях видно стремление Флетчера преодолеть объективно-идеалистический подход к моральным ценностям, который не может быть плодотворным для анализа морали.

В самом деле, если исходить из того, что добро существует «само по себе», независимо от потребностей людей, что оно заранее заложено в «природе вещей», то оно не может служить ни целью человеческих поступков, ни критерием их оценки. Понять смысл добра, как и любой другой этической категории, можно, только обращаясь к отношениям между людьми, к характеру этих отношений. Но выражая правильную мысль о связи добра с потребностями и интересами человека, отвергая добро «само по себе», Флетчер впадает в другую крайность: он вообще отрицает объективное содержание добра, тот факт, что добро связано с определенными, реальными сторонами действительности, с конкретными поступками.

Добро и зло, по мнению Флетчера, нельзя зафиксировать, они связаны с бесконечным процессом изменяющихся обстоятельств. «Для нас то, что является добром или злом, правильным или неправильным, не связано с поступками, но только с обстоятельствами, в которых они совершаются» [18]. Более того, «ситуационную этику», оказывается, вообще не интересует, «что есть добро, ее интересует, как надо делать добро и для кого оно делается... она сосредоточивает свое внимание на поведении лю-

бимого существа, а не на догме, что делает ее деятельной этикой»[19], наукой о практическом разуме.

Чтобы моральные решения воплощались в конкретных действиях людей, необходима ясная цель действий. Флетчер, казалось бы, заботится о том, чтобы выбор служил интересам человека. Вместе с тем он лишает выбор необходимой опоры, ясного смысла. Единственной ценностью в «ситуационной этике» является само решение, имеющее волюнтаристский характер. Надо знать, как его осуществить, чему и призвана научить «ситуационная этика».

В каждый экзистенциальный (данный. — *К. Ш.*) момент, утверждает Флетчер, человек стоит перед проблемой выбора, вооруженный моральными нормами, которые унаследованы от прошлых веков. Флетчер призывает людей не абсолютизировать эти нормы, а постоянно принимать решения, соответствующие ситуации. «Мы не должны, — пишет он, — быть ни легалистами, абсолютизирующими этические принципы, ни импровизаторами, принимающими решения вообще без всяких принципов. Мы можем выбирать, будучи ситуационистами, учитывая унаследованные нами представления о правильном и неправильном, но оставаясь при этом свободными решать во всех ситуациях, каким принципам мы должны следовать или какие «открываемые» принципы мы должны отвергнуть»[20].

На основании этих рассуждений можно было бы предположить, что Флетчер признает в определенной мере ценность традиционных принципов морали для принятия решений. Однако суть выбора он все же видит в необходимости для человека принимать моральное решение, опираясь на непосредственный опыт, на «факторы ситуации». В таком подходе к выбору решений он видит суть гуманизма, свидетельство уважения к человеку, его желаниям, чувствам, самолюбию, репутации и т. д. Закон не считается с желаниями и чувствами человека, «ситуационная этика», утверждает Флетчер, имеет в виду прежде всего интересы человека. В качестве примера он ссылается на принятый теологами закон о запрещении абортов, который не делает никаких исключений. Что касается «ситуационной этики», то она разрешает аборты, руководствуясь любовью к человеку, уважением к нему, заботой о его репутации и т. п.

У нас нет особых оснований сомневаться в искренно-

сти намерений Флетчера защищать достоинство личности, уважать ее чувства, желания. Но гораздо важнее этих намерений предложенный им путь осуществления их на практике. Далеко не все, что желает человек, возвышает его в моральном смысле. Человек, который руководствуется только своими желаниями, может легко встать на путь произвола. Следовательно, люди нуждаются в определенном ориентире, который указывал бы способ действий, позволял бы оценивать свои желания и понимать, действительно ли тот или иной выбор выражает стремление человека отстоять свое достоинство и свободу. Отрицая необходимость опираться при выборе на определенные исходные принципы, «ситуационная этика» предлагает человеку на свой страх и риск искать решение интересующих его проблем.

«Ситуационная этика», по Флетчеру, характеризуется двумя главными чертами: она исходит из желаний и интересов личности и факторов ситуации. Поэтому в ней соединяется тезис о том, что выбор есть волюнтаристское решение, с тезисом о характере выбора, о его зависимости от ситуации. Этот подход Флетчер расценивает как революцию в морали. Однако Флетчер чрезмерно преувеличивает роль обстоятельств. По своему характеру, замечает Флетчер, «ситуационная этика» призвана скорее ставить вопросы, чем давать ответы, если даже они хороши. Она «является эмпирической наукой, обращенной к фактам, обращенной ко времени», она постоянно ставит вопросы. «Она антиморалистична, так же как антилегалистична, ибо чувствительна к разнообразию и сложности жизни» [21]. Поэтому следовать требованиям ситуации является «обязанностью, которая носит абсолютный характер» [22]. Из рассуждений Флетчера о методах, к которым мы обратимся ниже, становится ясным, что следовать обстоятельствам практически означает полностью подчиняться им и в этом случае рассуждения о выборе как о свободном решении теряют всякий смысл. Но главное состоит в том, что в любом случае — полагается ли человек в выборе на свои желания или на факторы ситуации — он в общем-то не должен исходить из каких-либо фиксированных моральных принципов и норм.

Выше мы говорили, что в какой-то мере Флетчер не отрицает роли традиционных моральных принципов в выборе человека. Так, он характеризует «ситуационную этику» как эмпирическую науку не только потому, что чело-

век опирается на конкретные факторы ситуации, но и потому, что в конструктивном плане она учит человека применять императивы христианской морали к практике, калькулировать, взвешивать факторы ситуации. Флетчер справедливо подчеркивает необходимость корректировки существующих норм в соответствии с обстоятельствами. Но тут же он по существу отказывается от этого положения, заявляя, что «ситуационная этика» категорически против предписаний, рекомендаций, конкретных жизненных решений, ибо есть одна норма, которая превыше всего, — учет обстоятельств. Но в чем же тогда состоит смысл применения моральных норм к практике, если такое применение не влечет за собой конкретных рекомендаций поступать так или иначе? Вопрос этот у Флетчера остается без ответа.

Флетчер подчеркивает рациональный характер своей этики, поскольку в ней разуму отводится роль инструмента для выработки моральных суждений. К этому заявлению Флетчера следует отнестись с большой осторожностью. Применение воли и разума в выборе еще не определяет его рациональности. Последняя предполагает знание дела, учет и понимание закономерностей развития объективного мира. Рациональность с необходимостью включает объективное обоснование выбора, которое связано с умением предвидеть ход событий. Но в этике Флетчера, которая, как он часто подчеркивает, есть «этика лишь сегодняшнего дня, а не надежды на будущее»[23], разуму отводится весьма ограниченная роль. «Разум, — как считает он, — может подмечать факты и устанавливать взаимосвязи. Но он не может открыть ценность (добро)... Именно поэтому нельзя доказать моральность выбора. Ее можно отстаивать, чувствовать, но не оценивать»[24]. О какой же рациональности этической теории может идти речь, если выбор не подлежит оценке? Мы еще раз убеждаемся в том, что для Флетчера, как и для Дьюи, важно не то, что человек выбирает, а выбор сам по себе, как процесс.

Итак, стратегия «ситуационной этики» сводится к отрицанию ясной, обоснованной цели, призванной руководить выбором человека. Коль скоро выбор человека в основном обусловлен бесконечно развивающимися обстоятельствами, то теряют всякий смысл рассуждения Флетчера о свободе и ответственности личности как высших ценностях.

Обратимся теперь к методу, который составляет ядро его этики, хотя этот метод ничем по сути не отличается от стратегии. «В то время, — пишет Флетчер, — как стратегия ситуационной этики является прагматической, ее тактика является релятивистской»[25]. Отстаивая релятивистский подход в качестве основы морального выбора, Флетчер утверждает, что это единственный метод, соответствующий духу времени, о чем свидетельствуют постоянные изменения в науке, технике, культуре. Никогда люди, считает Флетчер, не были так релятивистски настроены, как сейчас, никогда так не верили в идею постоянного развития. Общее стремление к релятивизму «уводит современных христиан от кодифицированной этики, от застывших, железных требований делать «то-то» или не делать «того-то», уводит их от предписываемого поведения и легалистической морали»[26]. Метод «ситуационной этики» Флетчер определяет как нормативный релятивизм, ибо он учит находить основу ценности в обстоятельствах, следовать духу времени, видеть процесс жизни во всех ее постоянных изменениях.

Верная в целом, эта мысль Флетчера явно обесценивается отсутствием убеждения в необходимости не просто следовать за течением жизни, а, анализируя и обобщая, изменять, совершенствовать ее. Что значит следовать требованиям ситуации? Каждая ситуация включает прошлое, настоящее и будущее. На что же должен быть обращен выбор человека? Флетчер, как отмечалось выше, хочет своим методом развить энергию человека. Он постоянно подчеркивает активный аспект своей этики. Но активность означает не только учет и оценку обстоятельств, но вмешательство в эти обстоятельства, их изменение соответственно потребностям социального, в том числе и нравственного, прогресса. Если же человек чрезмерно полагается в своем выборе на обстоятельства, он легко может стать их рабом, конформистом. Нам представляется, что метод «ситуационной этики» делает эту возможность наиболее вероятной, несмотря на резкое осуждение Флетчером любых проявлений конформизма.

В рассуждениях Флетчера о решающей роли обстоятельств имеется положение о том, что выбор человека, согласно «ситуационной этике», «имеет в виду не «добро» или «правильное», а приспособление (fitting)»[27]. Приспособление к ситуации может, конечно, означать выбор тех явлений, поступков, которые возвышают лич-

ность. Но оно может означать и такой выбор, который в буквальном смысле слова приспосабливает человека к существующему положению вещей, способствует тому, чтобы он «вписался» в существующую систему, примирился с ней. Следовательно, нужен тщательный анализ ситуации, ее факторов. Подсчет факторов ситуации, о котором часто говорит Флетчер, не равнозначен этому анализу. Более того, ряд высказываний Флетчера дают основания думать, что он против такого анализа. Этика, заявляет он, не область дипломатии, где специалисты все тщательно взвешивают и оценивают. В сфере морали человек должен проявлять свободу, полагаться на себя в понимании ситуации. «Ситуационная этика» призвана расширять эту свободу.

### 2. «Стратегия любви» — основа ситуационного подхода в этике

Отстаивая релятивистский метод в этике, Флетчер, однако, отдает себе отчет в том, что этот метод может нанести ущерб системе морального воспитания личности. Мы не должны забывать, что «ситуационную этику» он выдвигал в качестве «новой морали», призванной коренным образом изменить моральный статус личности. Чтобы предотвратить крайние выводы, неизбежно связанные с релятивистским подходом к морали, Флетчер вводит положения, создающие в итоге весьма непоследовательную комбинацию идей традиционной христианской морали и этики прагматизма Дьюи.

Флетчер стремится прежде всего отгородиться от той формы релятивизма в этике, которую он называет антиноминализмом, имея в виду концепции, отстаивающие абсолютную свободу выбора, отрицающие возможность для человека в силу уникальности каждой ситуации руководствоваться какими-либо принципами или нормами. В качестве примера он ссылается на различные варианты экзистенциалистской этики. С точки зрения антиноминализма, пишет Флетчер, «принятие морального решения является делом случайным, непредсказуемым, неправильным. Оно буквально лишено принципов (unprincipled), решения исключительно сиюминутны и случайны. Эта форма релятивизма не предполагает никакой связи между действиями от одной ситуации к другой. Она поисти-

не является анархической»[28] и тем самым лишает человека возможности сделать правильный выбор.

Истинный метод, утверждает Флетчер, не может быть абсолютно релятивистским. «Быть относительным — значит быть относительным к чему-то. Быть «абсолютно относительным» — значит быть случайным, непоследовательным, непредсказуемым, бессмысленным, не поддающимся оценке, аморальным»[29]. Релятивизм, правильно понятый, считает Флетчер, включает абсолютный момент или определенного вида норму. Именно это является центральным фактором в «ситуационной этике». Флетчер, как мы видим, стремится соединить абсолютный и относительный моменты в морали, понимая важность этого единства. Но как он понимает содержание абсолютного элемента в морали и его соотношение с относительным?

В качестве абсолютной нормы, придающей новое качество релятивистскому методу, у Флетчера выступает любовь. «Любовь, — пишет он, — тот высший критерий, который делает абсолют относительным, но вместе с тем не абсолютизирует относительное»[30]. Это дает ему основание именовать релятивизм, который он отстаивает, принципиальным (principled), или нормативным, т. е. включающим в качестве основания для своих суждений определенные нормы и принципы. Но чтобы остаться в ладу с известным нам уже его положением о том, что истинная этика не может в своих решениях исходить из каких-либо принципов и норм, и чтобы предупредить вполне реальный вывод о том, что он изменил свое отрицательное отношение к легалистской этике, Флетчер стремится провести грань между легалистской и «ситуационной» этикой по их отношению к моральным нормам и правилам.

Легалистская этика, пишет Флетчер, исходит из абсолютного морального закона, независимого от конкретных требований ситуации. Она диктует человеку действия, не учитывая ситуации. Что касается «ситуационной этики», то она предписывает не законы, а максимы, действующие в рамках конкретной ситуации. Они не предопределяют решение, а проясняют выбор действий среди различных факторов ситуации. «Принципы, или максимы, или общие правила, служат иллюминаторами. Но они не служат директивами к действию»[31]. Суть «ситуационной этики» в том и состоит, говорит Флетчер, что она

сочетает абсолютную норму (любовь) с выбором, с подсчетом факторов ситуации, с тем чтобы выявить, какие из них служат любви, вере, ясности, используя для этого разум и мудрость. «Нам указывают, что мы всегда должны действовать любя, но как это сделать — зависит от соответствующей оценки данных ситуации. Только любовь постоянна, все остальное изменчиво» [32].

Флетчер спешит заверить, что любовь в качестве абсолютной нормы отнюдь не мешает смотреть на жизнь как на постоянно меняющийся процесс, поскольку она сочетается с выбором факторов ситуации. Однако преимущество он все же оставляет за абсолютным моментом, для сохранения которого следует поступиться любыми требованиями ситуации. «Христианская ситуационная этика категорически утверждает, что есть только один принцип — любовь без каких-либо заранее заготовленных рецептов того, что она означает на практике. Все остальные так называемые принципы, или максимы, относительны в определенной ситуации» [33]. Следовать этому единственному принципу — обязанность людей. Практически здесь уже нет выбора. Поэтому Флетчер утверждает, что люди принимают любовь в качестве ведущего принципа волюнтаристски, на основании веры и интуиции, и никакие доказательства в преимуществе этого принципа не нужны.

Исторический подход к морали, к ее нормам предполагает наличие в ней абсолютных моментов, составляющих, так сказать, золотой фонд человеческой нравственности. К числу этих абсолютных моментов прежде всего относятся моральные правила, или простые нормы нравственности, необходимые для регулирования поведения людей в различные эпохи. Они требуют порядочности, дружелюбия, элементарного сострадания к человеку, правдивости, совестливости, любви к свободе, родине и др. Накопление этих нравственных требований — важная сторона нравственного прогресса человечества.

Между тем содержание этих требований, их социальный смысл зависят от конкретно-исторических условий, от социального положения человека, его интересов. В этом состоит диалектика абсолютного и относительного моментов в морали. Если мы обратимся к содержанию любви в качестве абсолютной нормы «ситуационной этики» и той роли, которую ей отводит Флетчер в моральном выборе, как и во всей жизни человека, мы убедимся, что

диалектика абсолютного и относительного в морали им не понята.

Мы уже говорили о том, что любви Флетчер отводит главную роль в ситуации. Причем ее содержание не только не зависит от факторов ситуации, а, наоборот, любовь подчиняет их себе, определяет их. В «ситуационной этике» любовь выступает основной аксиологической категорией, придающей ценность всем остальным категориям — добру, правильному, долгу. «Все правила, требования морали, законы ценны, если они служат любви в любой ситуации» [34]. Любовь выступает высшим критерием моральных суждений, поступков, оценок. Флетчер постоянно подчеркивает, что все суждения морали носят гипотетический характер и лишь суждения любви носят категорический характер. Поэтому любые действия дозволены, если только они совершаются из принципа любви. На этом основании Флетчер предлагает «ситуационную этику» в качестве стратегии любви. По его мнению, «основная задача ситуационной этики — это выработать стратегию и тактику любви во имя Христа» [35]. Это означает, что Флетчер — хочет он того или нет — по существу возвращается на позиции догматизма, против которого был направлен весь пафос его этической концепции. В этом убеждении нас укрепляют его дальнейшие рассуждения о содержании принципа любви, его роли в поведении людей.

Напомним, что Флетчер отверг понятие внутренней ценности, добро «само по себе», подчеркивая, что оно не может служить для людей основой выбора. Но он отказался от этой позиции, когда речь зашла о характеристике любви в качестве абсолютной нормы морали. Ее он считает внутренней ценностью, существующей независимо от каких бы то ни было условий. «Ценность, достоинство, моральное качество, добро или зло, правильное или неправильное — все это только предикаты, но не качества. Они не «даны» нам, не существуют объективно, «сами по себе». Имеется только одна вещь, которая всегда является правильным, добром, существующим «само по себе», независимо от обстоятельств. Этой вещью является любовь» [36].

Итак, любовь тождественна добру, и тем самым она приобретает характер внутренней ценности, что полностью противоречит исходным позициям «ситуационной этики», о которых речь шла выше. Флетчер, правда, постоянно подчеркивает, что речь идет о любви к людям,

но не к вещам и не к принципам. Но это не меняет существа дела, ибо он имеет в виду абстрактного человека, любовь к которому не связана ни с его социальной позицией, ни с его личными качествами, а главное, с его конкретными поступками и их оценкой.

По Флетчеру, человек, как таковой, всегда и всюду заслуживает любви к себе. Последняя всегда есть добрая воля, «поэтому любовь не ищет вознаграждения, не требует оценки, когда человек принимает свои решения»[37]. Конечно, человек, его интересы, нравственное совершенствование — высшая цель этики, никто в этом не сомневается. Но речь идет не о человеке вообще, а о конкретных людях, живущих в определенных условиях, занимающих то или иное положение в обществе и совершающих вполне определенные поступки. Поэтому абстрактная формула «любить всех и вся» лишает эту цель какого-либо конкретного содержания.

Не случайно Флетчер не может или не хочет привести ни одного примера, чтобы продемонстрировать, как же «работает» принцип «объективной», «универсальной» любви. Но дело не только в том, что такая любовь не может служить принципом поведения. «Стратегия любви» Флетчера объективно открывает широкие возможности для оправдания морального зла, если оно только совершено во имя любви. Флетчер связывает любовь в отличие от других моральных законов со свободой личности, ибо она позволяет делать человеку то, что он хочет, что запрещает закон. Согласно его логике, любой поступок, если он совершен из чувства любви, является добром, все зависит от того, какая доля любви вложена человеком в ситуацию[38].

Стремясь конкретизировать содержание любви, Флетчер приводит ряд ее определений, во многом противоречивых, неопределенных, неясных. Поэтому в итоге трудно сказать, что же такое любовь. Он прежде всего подчеркивает, что любовь лишена чувственной стороны, эмоциональности. «Любовь, — утверждает он, — является отношением, свойством характера, склонностью, предпочтением и целью. Это способ отношения человека к другим людям, способ использования вещей»[39]. Вот почему она выступает единственным регулятивным принципом «ситуационной этики». Флетчер далее многократно подчеркивает, что любовь в качестве позиции, отношения имеет в виду каждого человека, не делая никаких исключений,

она одинаково распространяется и на друга и на врага. Но из дальнейших рассуждений Флетчера мы узнаем, что главным объектом любви является бог и в каждом человеке мы любим бога. Так, он пишет: «Только в боге любовь субстанциональна, для людей она лишь формальный принцип. Бог — это и есть любовь, а люди только ее осуществляют, и, только следуя любви, люди могут быть похожи на бога»[40].

Следовательно, реальный, земной человек не может рассчитывать на любовь, которая может доставить человеку удовольствие, радость, придать смысл его существованию. Любовь у Флетчера оторвана от жизни, поскольку ее высшим состоянием является любовь к богу. Но в таком случае она не может служить высшим критерием оценки поступков людей, как утверждает Флетчер. Она не может определять шкалу ценностей, которые имеют реальный смысл в жизни, ибо она не связана с конкретными поступками и явлениями. Флетчер по существу возвращается к раз навсегда данной абсолютной морали, малоэффективной для человека.

Принцип «универсальной» любви отвергается также одним из основополагающих тезисов Флетчера, согласно которому этика — это только метод, она лишена «метафизики». Но утверждая, что бог — источник всех ценностей, он тем самым обращается к «метафизике», в качестве которой выступает христианство. Флетчер вынужден также признать, что божественное откровение служит источником моральных норм. В отличие от моральной ортодоксии он отвергает «все открываемые нормы, или законы, кроме одного — любить бога в каждом человеке, в своем ближнем»[41]. Стремясь во что бы то ни стало соединить христианство с ситуационным подходом в этике, Флетчер оговаривается, что «абсолютная» любовь носит избирательный характер, она строго расчетлива в своем внимании к ближним и поэтому совпадает с благоразумием. Например, бизнесмен или менеджер оставляют на работе больного и слабого клерка, хотя это ведет к снижению зарплаты рабочим. Такой тщательный расчет, внимание к людям, благоразумие в проявлении меры любви приводят к тому, что любовь становится справедливостью. «Любовь — это справедливость, справедливость — это любовь»[42], — неоднократно повторяет Флетчер.

Что же лежит в основе тщательного расчета или спра-

ведливости? Флетчера не интересует содержание поступков, оцениваемых им как добро. Так, он утверждает, что «наша задача — действовать так, чтобы произвести как можно больше добра, связанного с любовью (loving — kindness)... мы стремимся к ней оптимально»[43]. Но поскольку добро не имеет конкретного выражения и тождественно любви, то справедливость, благоразумие в отношении к людям означает проявление к каждому человеку как можно больше любви. Любовь, и только любовь, всех людей определяет все блага жизни, а они не нуждаются в объективных основаниях. «У Вас, — пишет Флетчер, — есть право на все, что несет с собой любовь, но у Вас нет права на то, что с ней не связано. Все предполагаемые права и обязанности являются такими же относительными, как и ценности. Право на свободу совести, на свободу слова, на голосование, на личную собственность, на сексуальную свободу, право на саму жизнь — все оценивается только любовью»[44].

Таким образом, «стратегия любви» Дж. Флетчера не решает моральные проблемы, существующие в современном капиталистическом обществе. В свое время Ф. Энгельс это блестяще показал на примере этики Л. Фейербаха[45]. Тот факт, что Флетчер соединяет христианскую любовь с прагматизмом, не меняет ее смысла. Но дело не только в бессилии «стратегии любви» изменить положение человека. Современный капитализм до крайности обнажил свое враждебное отношение к личности, попирая на каждом шагу ее элементарные права и свободы. В этих условиях призывать к любви «везде и всюду», внушать, что она является панацеей от всех бед, — значит объективно оправдывать эксплуатацию и бесправие трудящихся, препятствовать формированию их классового самосознания, проповедовать классовый мир, тормозить борьбу за идеалы гуманизма и справедливости. «Новая мораль» Флетчера оказывается, таким образом, связанной со старыми ценностями буржуазного общества. Для торжества подлинно новой морали нужен коренной переворот в социальной структуре капиталистического общества, о котором Флетчер даже не помышляет.

## Глава IX

# Этика и теория нравственного воспитания

За исключением Дж. Дьюи, философские проблемы нравственного воспитания мало интересовали представителей различных школ буржуазной этики XX в., что объясняется общим направлением ее развития, о котором мы говорили выше. В последнее время положение явно изменилось. Философское обоснование проблем нравственного воспитания привлекает внимание многих буржуазных философов, специализирующихся в области морали, в том числе представителей позитивистской этики, исходные позиции которой, казалось бы, далеки от практического поведения людей. Характерно, что многие западные авторы, обращаясь к проблемам воспитания, резко отрицательно относятся к технократическим концепциям воспитания, в частности к необихевиоризму, а также к тем теориям, которые имеют в виду воспитание преданности людей традиционным устоям капитализма (частной собственности, индивидуализму, принципам религиозной морали и др.). В качестве альтернативы этим концепциям они выдвигают свои теории, в которых, по их мнению, выражен гуманистический подход к воспитанию. Целью системы воспитания является утверждение таких ценностей, как справедливость, равенство, свобода, согласие и даже преданность общему благу, якобы обеспечивающих нравственное совершенствование личности и обновление существующего строя. Воспитание этих ценностей и их воплощение в поведении людей они в первую очередь связывают с их рациональным обоснованием. Так, М. Уорнок, известный английский специалист в области этики, пишет, что теория воспитания не может ограничиться исследованием лишь вопросов, касающихся сравнительной методологии этого процесса, которыми занимается главным образом педагогика. Вопросы, чему учить и как учить, нуждаются в рациональных аргументах, в философских предпосылках [1]. Исходя из этого, он

говорит о необходимости дальнейшего развития философии воспитания, имеющей в отличие от теории воспитания свой предмет исследования, хотя его содержание все еще вызывает споры и требует уточнения. Что же понимают буржуазные исследователи под философией воспитания, в каком отношении она находится с теорией воспитания и этикой?

### 1. Соотношение философии воспитания, теории воспитания и этики

Среди буржуазных философов ныне ведутся дискуссии по вопросу о том, имеются ли основания различать философию воспитания и теорию воспитания, не совпадает ли предмет их исследования. До сих пор буржуазные исследователи проблем обучения и воспитания отводят центральное место методике обучения и воспитания. Наряду с этим они все больше сознают, что воспитание важнейшей своей целью имеет формирование личности с определенной ценностной ориентацией, способной выполнять определенную общественно полезную функцию. Мы находим у них важные положения о том, что у молодежи необходимо воспитывать умение выбирать общественно полезные ценности, принимать правильные решения в конкретной социальной ситуации. Это требует, чтобы воспитатели сами имели определенную моральную и мировоззренческую позицию, ясное представление о том, какую личность они призваны формировать, какими принципами должен человек руководствоваться в жизни. Иными словами, все вопросы обучения и воспитания должны быть связаны с ценностным подходом и решаться не на эмпирическом, а на философском уровне.

Идею необходимости философского обоснования процесса воспитания разделяют многие буржуазные исследователи. По мнению английского философа Р. Бэрроу, философия воспитания «включает философские, психологические и исторические проблемы»[2]. Она призвана рационально обосновать процесс образования и воспитания. Ту же мысль выражает один из наиболее видных специалистов в этой области, английский философ П. Хёрст. Он считает, что «невозможно решать вопросы содержания учебного плана, не учитывая его психологического, социального и философского аспектов»[3]. Он отмечает также, что процесс воспитания нуждается в ясном

понятийном аппарате, в строгой логической оценке. Имея в виду эту задачу, Бэрроу пишет, что цель философии воспитания — научить молодежь логическому, рациональному мышлению, что будет способствовать ее более глубокому пониманию мира. Другой английский буржуазный исследователь, А. Брент, пишет: «Одна из важнейших задач философии воспитания состоит в том, чтобы определить критерий и разработать принципы, позволяющие выявить суть предмета и методов воспитания»[4].

Наиболее важный вопрос, обсуждаемый специалистами в этой области, — это вопрос о содержании, характере отправных положений философии воспитания. В решении этого вопроса конкретизируются ее предмет и основная цель, которую она призвана сформулировать. Заметим, что в постановке этой проблемы ряд западных исследователей высказывают отдельные плодотворные идеи. Так, некоторые из них считают, что объектом морального воспитания должно быть моральное поведение. Например, английский психолог А. Харрис утверждает: «Моя точка зрения состоит в том, что объектом морального воспитания должно быть обычное моральное поведение»[5]. Главная задача состоит в том, чтобы воспитать у человека способность самостоятельно выбирать между различными моральными убеждениями и нормами.

Система нравственного воспитания зависит от ряда факторов — объективных и субъективных. Но характер, направление нравственного воспитания связаны с пониманием сущности морали, ее истоков, со знанием тех важнейших структурных элементов, которые выражают ее природу. Эти проблемы, как известно, относятся к этике. В связи с этим возникает необходимость выяснить, в каком соотношении находятся теория воспитания и этика.

Бо̀льшая часть буржуазных исследователей выражает правильную мысль о неразрывной связи между ними, поскольку философия воспитания, как мы уже отмечали, имеет задачу воспитания личности с определенной моральной позицией, соответствующей должному поведению. А это предполагает знание воспитателями и воспитуемыми правильного или должного поведения, умение выразить суть моральной ценности, содержание и характер ценностных, и прежде всего моральных, суждений. Поскольку этими вопросами в первую очередь занимается этика, то западные специалисты по вопросам нравст-

венного воспитания считают, то она и составляет «ключевой аспект философии воспитания».

Некоторые из них не видят, каким образом их можно отделить друг от друга, считая, что речь должна идти не о «специальной философии воспитания, а о моральной философии, применяемой к проблемам воспитания» [6]. Трудно согласиться с этим утверждением, ибо этика, или, как ее называют на Западе, философия морали, включает целый ряд и других вопросов. Но признать этику в качестве сердцевины, ключевого аспекта философии воспитания еще недостаточно для определения характера, содержания тех основ, из которых последняя исходит, поскольку различные ее системы по-разному толкуют сам предмет этики как науки о морали. В зависимости от этого существенно меняется и основная задача философии воспитания, а главное — содержание всего процесса нравственного воспитания.

Общим исходным методологическим принципом буржуазных концепций нравственного воспитания служит идеалистический подход к природе моральных ценностей, проявляющийся в понимании как сущности морали, ее структуры, так и основных моральных понятий и принципов. Авторы этих концепций проявляют приверженность идеям Платона, Аристотеля, Юма, Канта, сочетая их с исходными положениями неопозитивизма [7].

В рассуждениях многих буржуазных авторов, в частности П. Хёрста, Дж. Вильсона, А. Харриса и других, заметно влияние идей Платона. Известно, что для Платона мораль — это одна из идей, существующая в сверхчувственном мире и постигаемая с помощью интуиции. Основная цель познания, согласно Платону, состоит в том, чтобы открыть для себя идею добра, чтобы найти обоснование моральным суждениям. Он считает, что идею добра мы обнаруживаем в логике мышления, в языке, который относится не только к миру вещей, но и к трансцендентальному миру.

Подобно Платону, Хёрст признает наличие идей, или форм познания, на которых основано стремление к знанию и соответственно построение учебного плана. Но он отвергает тезис Платона, что идеи, или формы познания существуют в сверхчувственном мире и их нельзя ни доказать, ни описать. Согласно Хёрсту, эти идеи скорее существуют в нашем языке и описываются с помощью понятий, суждений, логической грамматики теми, кто обра-

щается к ним, использует их. Он насчитывает семь форм познания: эмпирическую, математическую, философскую, моральную, религиозную, эстетическую и историко-социологическую. Каждая из них, по его мнению, уникальна и имеет собственную систему понятий, критерий истинности и способ доказательства истины. Каждая форма познания должна изучаться теми, кто практически занимается этими вопросами.

В этих положениях, сформулированных Хёрстом, нет ясности в том, что выступает основой деления идей, или форм познания. Почему, например, выпадают из этой классификации такие отрасли знания, как медицина, география и др.? По этому поводу Хёрст, правда, говорит, что все остальные возможные отрасли знаний сводимы к семи перечисленным формам. Например, медицина включается в эмпирическую форму, если иметь в виду анатомию, физиологию и другие функции человеческого организма. Вопросы, связанные с кровяным давлением и биохимическими реакциями, включаются в математику, а мораль содержит суждения, относящиеся к медицинской этике, и т. д. Что же касается перечисленных семи основных форм познания, то в силу их уникальности ни одна из них, как считает Хёрст, не может быть сведена к другим формам.

Хёрст ставит очень важный вопрос об объективном характере идей, или форм познания, об основах их объективности, стремясь дать его решение, отличное от решения Платона. С одной стороны, Хёрст отрицает объективность в понимании Платона, согласно которому формы познания существуют в сверхчувственном мире и связаны с его объективным порядком. С другой стороны, он против вульгарно-натуралистического подхода к познанию, согласно которому его формы непосредственно определяются организацией клеток человеческого мозга.

Позиция Хёрста — это позиция субъективного идеализма. Хотя он признает объективность некоторых форм опыта, но связывает это с тем, что благодаря лингвистической форме выражения они становятся понятными не одному человеку, а и другим людям. В работе «Познание и учебный план» он пишет: «Какой бы ни была лингвистическая форма знания, будь то символы и особенно язык, любые знания становятся объективными, ибо лингвистическая форма придает им общее значение»[8]. Хёрст особо подчеркивает роль согласия

людей в использовании тех или иных понятий, придающих им объективный характер. Следовательно, объективность, как мы видим, возникает в опыте человека, зависит от его воли, когда люди согласны описать, выразить свой субъективный опыт в понятиях, доступных другим.

Итак, мораль как форма познания, или идея, сводится главным образом к суждениям, к определенной форме их выражения. «Термин «мораль», — пишет американский психолог Л. Кольберг, — относится к моральным суждениям или решениям, которые основаны на суждениях, а не к поведению, его следствию или эффекту. Мораль — это не правила поведения. Главное, что придает правилу моральный характер, — это расположение индивида к нему»[9]. В морали, утверждает он, важнее всего форма. Подобно Хеару, Байеру, Эйкену, Кольберг к форме морали относит универсализуемость. Он считает, что мораль — это «языковая игра», в которой мы используем понятия правильного, добра, долга, справедливости, чтобы предписывать людям определенное поведение.

Представители этого направления в буржуазной этике отдают, однако, себе отчет в том, что по своему характеру моральные суждения бывают различными. Поскольку проблема морального воспитания тесно связана с вопросом морального выбора, необходимо определение рациональной основы моральных суждений. Этому вопросу буржуазные философы придают большое значение, ибо его решение крайне важно для понимания самой морали. Эта проблема, в частности, занимает значительное место в работах П. Хёрста, который выступает против натурализма в ее решении. У него мы находим важную мысль о том, что мораль, ее основания, аргументы в пользу того или другого суждения не являются врожденными, а зависят от общества. «Личность сама по себе, — пишет Хёрст, — мало может усвоить из естественной среды, только путем воспитания в обществе образцы наших аргументов (в пользу того или иного суждения. — *К. Ш.*) постепенно развиваются от поколения к поколению, пока мы не приходим к собственной форме аргументации. Таким же образом склонность к проявлению чувства вины, без сомнения, имеет естественную основу. Но то, что вызывает у нас чувство вины, образец совести, которая нам присуща, яв-

ляется следствием социального развития, но не врожденным зовом морали»[10].

Хотя натурализм, как отмечает Хёрст, способствует развенчанию религиозного взгляда на мораль, поскольку отстаивает естественную основу морали, сама идея натурализма о морали человека, якобы данной ему от рождения, является иллюзорной. Одно дело — установить причину поведения человека, другое дело — определить характер этого поведения, оценить его. Последнее — задача не науки, а морали. Поэтому, считает Хёрст, «не мораль может быть выведена из природы человека, а мы скорее нуждаемся в морали, чтобы знать, какого рода людей мы должны формировать»[11].

Потребности, желания человека, считает Хёрст, бывают самыми различными и некоторые из них носят иррациональный характер. Это доказывает, что в самой природе человека нельзя искать рациональное основание морали. Вывод Хёрста сводится к тому, что общим недостатком всех существующих концепций морали является отсутствие объективного подхода к ней, следствием чего явилась тенденция к плюрализму в моральных суждениях, ведущая к релятивизму, к выводу, что «любые суждения хороши, поскольку они являются следствием нашего выбора»[12]. Это мешает решению встающих нравственных проблем, ибо практически в конкретных условиях выбор человека ограничен. Чтобы иметь возможность сделать правильный выбор, нужен четкий общий критерий, который учитывал бы специфику каждой возможной ситуации.

Как же Хёрст решает проблему рациональности морали? Разделяя во многом основы лингвистической этики, он, однако, отвергает принцип универсализуемости, отстаиваемый Хеаром, считая, что он не помогает делать выбор, ибо многие правила, вытекающие из общих принципов, «не работают» в той или иной ситуации. Задача, по мнению Хёрста, состоит в обеспечении руководства индивидуальным поведением на основе общих правил. Для практического осуществления этого положения Хёрст вынужден отступить от ряда тезисов, сформулированных им в теории познания. Он отвергает тезис о том, что суждения и принципы верны, рациональны для каждого, если они верны для определенной группы людей. Воспитание, в основе которого лежит это убеждение, утверждает он, примитивно, поскольку оно

ничего не разъясняет, не доказывает, а имеет целью навязать взгляды, установки новому поколению. Здесь прослеживается в общем верная мысль Хёрста. Действительно, вопрос о рациональности, верности системы воспитания в этом случае отпадает, ибо сколько существует групп со своими представлениями, столько существует и систем нравственного воспитания.

Хёрст против мнения, что основу рациональности морали следует искать в таких самоочевидных принципах, как честность, необходимость говорить правду, быть свободным, соблюдать свой интерес и уважать интерес другого и т. д. В этих условиях, замечает он, якобы проявляется автоматизм действий личности и ее решения лишены конкретности. Главное требование Хёрста состоит в том, чтобы найти моральные основания для моральных принципов, для активной деятельности личности. Однако Хёрст и в этом вопросе непоследователен. Он пишет, что мы часто встречаемся с явлением, когда обоснование моральных суждений не найдено, и тогда приходится обращаться к согласию людей по тому или другому принципу как результату социальной необходимости, но это не решает вопросов моральной жизни. Последняя нуждается в разумных доводах.

Такого рода заявления создают впечатление, что Хёрст отказался от субъективно-идеалистической позиции и отстаивает объективный подход к морали, к определению ее критерия. Но это не так. Оказывается, что моральные суждения, принципы рациональны, если их выражает личность с высокоразвитым интеллектом, осуществляющая свободный, самостоятельный выбор во всех сферах жизни. «Когда личность знает, — пишет он, — что происходит, и действует на основании принятого решения, даже если она на деле не может обосновать свой поступок, мы, несомненно, в этом случае вступаем в сферу морали, поскольку личность могла, опираясь на свой разум, действовать по-иному» [13]. Активность разума определяет активность действий, ибо в разуме заложено знание того, что правильно или неправильно. Хёрст повторяет весьма распространенное положение, в верности которого нельзя сомневаться, что моральные суждения и решения неизбежно связаны с определенным уровнем развития разума человека, с пониманием сути происходящих событий.

Несомненно, что для человека не существует мора-

ли, если он действует, не отдавая себе отчета в характере оценок, суждений, принятых решений. В этом случае человек не несет ответственности (в моральном смысле) за собственные поступки. Вместе с тем сама по себе оценка своих поступков еще не говорит об их моральном характере. Продуманное суждение еще не служит залогом его правильности. Во-первых, важно установить, из каких моральных ценностей исходит человек в своих суждениях и оценках. Во-вторых, необходимо определить, в какой мере эти суждения соответствуют действиям, ибо нельзя судить о моральной жизни личности вне ее действий.

У Хёрста, как и у других представителей данного направления, мы находим отдельные замечания о том, что моральные убеждения покоятся на определенных ценностях, на понятии должного. Он при этом утверждает, что «моральный человек свободен иметь свои собственные суждения, но лишь в том случае, когда эти суждения сделаны на основании разума, морально оправданы»[14]. Поэтому вопрос о конкретных поступках, которые должны соответствовать моральным суждениям личности, отступает, таким образом, на второй план.

Сведение морали к рациональным суждениям, наличие которых гарантируется интеллектуальным развитием личности, составляет главную задачу нравственного воспитания. Хёрст, в частности, пишет: «Максимальное развитие рациональной автономной личности, понимание ею того, что разумно в определенных условиях, — вот наша главная задача»[15]. Эту мысль Хёрста разделяют большинство буржуазных исследователей. Однако некоторые ученые считают, что воспитания лишь одной способности к рациональному мышлению явно недостаточно для изменения моральной атмосферы общества. Они правильно указывают, что необходимо воспитать человека, умеющего не только мыслить, но также чувствовать и действовать, и задача состоит в том, чтобы сформировать у него определенные чувства и моральные качества (добродетели). Вот почему, продолжая анализ морали, ее структурных элементов, они сходятся в том, что мораль включает также определенные добродетели, побуждающие личность к действиям в соответствии с усвоенными моральными правилами.

Однако некоторые из них, в том числе и Хёрст, абсолютизируют роль эмоций. «Наличие эмоциональных

реакций, — пишет он, — является весьма эффективным показателем существования у личности определенных убеждений или позиций»[16]. А. Харрис также отстаивает определяющую роль эмоций в структуре морали. Они, по его мнению, составляют наиболее важный элемент в структуре морали, поскольку представляют собственный ответ личности на ту или иную проблему. По его мнению, именно воспитание рационального мышления и эмоций поможет решить центральную проблему — воспитания зрелых, «самостоятельных людей, умеющих выражать свои суждения, подкрепленные определенной информацией»[17]. Формирование рациональных суждений и эмоций якобы укрепляет способность людей к выбору между различными убеждениями и в конечном итоге дает возможность выработать критерий добра, необходимый для практических действий.

Действительно, без эмоций и чувств мораль принимает ригорическую форму. Но из этого не следует, что рассудочность, рациональность неизбежно связана с аморальностью. Абсолютизация роли чувств, эмоций ведет к иррациональному пониманию сущности морали. О характере поведения мы судим как по эмоциям, так и по рациональным суждениям личности. Но наиболее важным фактором, определяющим суть поведения личности, являются ее конкретные поступки.

В приведенных рассуждениях буржуазных авторов отсутствует сколько-нибудь четкое определение объективных факторов, обеспечивающих в конечном итоге реализацию моральных убеждений, целей, мотивов человека. И здесь особенно наглядно проявляется основной методологический порок буржуазных концепций нравственного воспитания — оторванность процесса воспитания от социальных факторов. Причем этот ведущий методологический принцип некоторые буржуазные исследователи всячески пытаются скрыть, представляя свой подход к проблеме воспитания как умелое сочетание внутренних способностей личности и социальных факторов. Но внимательный анализ их концепций показывает, что ведущая роль отводится субъекту. Наиболее рельефно это выступает в вопросе о закономерностях развития морального сознания, занимающем особое место в концепции нравственного воспитания Л. Кольберга.

## 2. Закономерности развития морального сознания и их значение для нравственного воспитания личности

В качестве основы нравственного воспитания Л. Кольберг предложил разработанную им схему поэтапного развития морального сознания, впервые изложив ее суть в докладе «Стадии морального развития как основа морального воспитания», с которым он выступил в 1971 г. в Торонто.

Его сторонники считают, что они вносят существенные изменения в содержание воспитания, поскольку связывают его результат с развитием у личности сознательной организационной структуры, позволяющей анализировать, объяснять и принимать решения по важным моральным и социальным проблемам. Они отмечают, что система воспитания Кольберга тем самым направлена против конформизма, ибо ее целью является развитие у каждого способности к самостоятельным суждениям и решениям [18]. Кроме того, убедительность идей Кольберга его сторонники видят в том, что они опираются на экспериментальную базу.

Кольберг — один из представителей познавательно-ценностного направления в теории воспитания. Его суть состоит в том, что нравственное воспитание должно стимулировать естественный процесс развития моральных суждений от одной стадии к другой, преследуя главную цель — достижение моральной зрелости личности.

Находясь в значительной мере под влиянием идей Дьюи, Кольберг утверждает, что «философия воспитания рассматривает воспитание как постоянный рост человека» [19]. Но естественный характер процесса воспитания, считает он, не означает, что он может осуществляться стихийно, на помощь ему должна прийти система воспитания. Следуя Ролсу, Кольберг считает главной целью процесса воспитания воспитание чувства и понятия справедливости, морального согласия, необходимых, по его мнению, для существования и укрепления справедливого общества.

В этой связи Кольберг выдвигает мысль, что система воспитания должна опираться на психологические и социологические факторы. Анализ этих факторов требует определенной философской основы, и свою задачу

он видит в ее разработке. Причем ключ к пониманию характера поведения человека он видит в моральной философии. «Мы все, даже дети, являемся моральными философами»[20], — заявляет он, желая подчеркнуть, что каждый человек в капиталистическом обществе имеет свои моральные представления, установки независимо от класса, социальной группы, к которой принадлежит. Коренное изменение направленности системы нравственного воспитания связано, по мнению Кольберга, с необходимостью иметь ясное представление о моральных суждениях личности, о стадиях их развития, которые раскрывают средства, способствующие нравственному прогрессу.

Основной вывод, к которому пришел Кольберг, сводится к тому, что во всех обществах независимо от степени их зрелости существуют одинаковые, инвариантные формы нравственного мышления индивидов, универсальные моральные принципы, нормы и ценности. «Все индивиды, — пишет он, — во все эпохи употребляют одни и те же моральные категории, понятия или принципы; все индивиды в любой культуре проходят один и тот же путь морального развития, одни и те же стадии, хотя они различаются в темпах и во времени этого развития»[21]. Заметим, что к этому выводу Кольберг пришел на основании ответов детей различных стран, находящихся на разном уровне общественного развития, на вопросы, связанные с простыми нормами нравственности. Естественно, что ответы детей были одними и теми же, поскольку речь шла об элементарных требованиях морали. Но эти ответы Кольберг возводит в общий закон, утверждая, что все принципы морали одинаковы для всех эпох, действуют во всех ситуациях, противопоставляя этическому релятивизму этический догматизм.

Поскольку Кольберг выступил с идеей развития морального сознания, он пытается каким-то образом сочетать ее с положением об инвариантности моральных принципов. Напомним, что главный упор он делает на то, что моральное содержание личности — это не нечто застывшее, оно развивается и проходит различные этапы, или стадии. Далее Кольберг обращается к источнику изменения морального содержания личности.

Он возражает тем психологам, которые рассматривают моральное развитие как следствие внесения в соз-

ние детей моральных норм, установок, ценностей родителей, социальной среды, используя для этого систему поощрений и наказаний. Он выступает и против натуралистических концепций, которые уподобляют моральное развитие биологическому росту, а также против сторонников фрейдизма, для которых мораль носит прежде всего иррационально-эмоциональный характер. Вслед за Дьюи и Пиаже Кольберг отстаивает познавательное содержание в моральных суждениях. Поэтому для него стадии морального развития не что иное, «как познавательно-структурные изменения в представлениях «Я» и общества»[22]. Суть этих изменений сводится к тому, что по мере роста человеческого организма идет процесс его морального развития, который Кольберг рассматривает как процесс самоконструирования и саморегулирования человеком своего поведения в процессе взаимодействия с социальной средой. Причем он говорит о взаимодействии развивающейся познавательной способности человека и его социального опыта. Какую же роль Кольберг отводит социальной среде в формировании морали, что он имеет в виду, когда говорит о взаимодействии «Я» и общества? Каков характер этого взаимодействия?

Приступая к разработке своей системы нравственного воспитания, Кольберг неоднократно подчеркивал, что основной целью воспитания является развитие личности с определенной структурой, позволяющей ей понять необходимость принимать активное участие в общественной жизни, способствующей ее социализации. Казалось бы, что Кольберг признает определяющую роль социальной среды в формировании морали.

В действительности роль социальной среды он сводит к тому, что она способствует выработке у людей единого психологического механизма, позволяющего понять причины развития морального сознания и поведения личности. Кольберг, правда, признает, что в обществе также существуют определенные социальные структуры, которые выступают стимулом для морального развития. К их числу он относит семью, экономику, социальную стратификацию, право, форму государственной власти. Причем Кольберг не отрицает, что в каждом обществе содержание этих институтов различно, но главное другое — их функциональное значение, которое является во все эпохи одним и тем же.

Эти институты независимо от их характера действуют таким образом на личность, что она развивает в себе способность отождествлять свою роль с ролью других людей (role-taking). Он, однако, противник «теории ролей» как следствия интериоризации в поведении человека определенных норм и считает, что это обесценивает личность. Кольберг исходит из того, что все факторы в развитии общества одинаково воздействуют на человека, формируя у него отношение к другим людям как к себе самому, т. е. умение оценивать собственное поведение с точки зрения интересов других людей. В этих условиях личность, по мнению Кольберга, проявляет готовность и умение жить чувствами и интересами других людей. На этом основании он считает, что в любом обществе люди стремятся заботиться о благе других, руководствоваться во всем принципом справедливости и гуманности. Добиваться реализации этой закономерности — основная цель морального воспитания.

Идея взаимодействия познавательной способности личности и среды объясняет, согласно Кольбергу, каким образом человек может достигнуть моральной зрелости. Например, когда ребенок, сталкиваясь с требованиями среды, регулирует свое поведение, то это означает, что он построил определенную познавательную структуру. Если же он встречается с новыми требованиями среды, которые не могут уложиться в эту структуру, он стремится изменить, перестроить свои моральные суждения. Вывод Кольберга сводится к тому, что новый социальный опыт взаимодействует с предшествующей установленной познавательной структурой личности и побуждает ее каждый раз искать новую познавательную структуру, новую программу своих действий, которая в большей степени соответствует ситуации. Когда эта программа повторяется, она становится частью поведения личности. Вместе с тем среда не является главной причиной формирования моральных суждений личности. Она лишь «подстегивает» мыслительную деятельность личности, способствует поиску соответствующей познавательной структуры. Из этого следует, что решающую роль в моральном развитии личности Кольберг отводит ее способности быстро реагировать на требования среды.

Такой упрощенный, механистический подход к вопросу воспитания и самовоспитания затушевывает истинную роль духовных и материальных факторов, искажая

диалектику формирования личности. Далее, взаимодействие среды и познавательной способности человека, согласно Кольбергу, позволяет установить гармонию и справедливость как в самой социальной системе, так и в поведении личности. Исходя из этого, он подчеркивает, что моральное воспитание должно стимулировать присущую человеку способность к конструированию своего опыта, к моральному совершенствованию и развитию организационной структуры среды.

Заметим, что взаимоотношения среды и личности как основа формирования морали у Кольберга напоминает взаимоотношения субъекта и объекта в философии Дьюи, где ведущая роль принадлежит субъекту. Конечно, активность — важнейшая черта морального поведения, но это не значит, что по своей природе оно лишено объективной основы, которой является социальная среда. Вызывает сомнение также характер активности личности в системе Кольберга. В его концепции не указывается, какое место в конструировании человеком своего поведения занимает цель, нравственный идеал, каким образом он их формирует.

Когда Кольберг утверждает, что новая программа поведения личности есть лишь ответ на новые требования среды, он явно умаляет активную роль личности, ее свободу выбора. В этой схеме выпадает важный момент — оценка личностью нового социального опыта, новых требований среды. Из рассуждений Кольберга нельзя ясно представить, всегда ли поведение человека должно перестраиваться соответственно требованиям среды. Создается впечатление, что личность, хотя она обладает развитой познавательной структурой, реагирует автоматически на требования среды. В этом отношении позиция Кольберга в какой-то мере сходна с позицией Скиннера.

Моральное развитие в концепции Кольберга связано прежде всего с психологической способностью личности перестраивать собственное поведение в соответствии с требованиями среды. При этом мы не найдем у Кольберга ни одного положения, в котором обращалось бы внимание на то, при каких социально-экономических условиях может быть реализована потребность человека в справедливых, гуманных отношениях между людьми. Правда, Кольберг отмечает, что действия людей (в ответ на требования среды) осуществляются в определен-

ной конфликтной ситуации, в борьбе убеждений. Он не считает моральными поступки, если они совершаются вне этого конфликта.

В общей форме эта мысль Кольберга является правильной. Действительно, если бы не было конфликтов между различными позициями, то не вставала бы проблема выбора. Однако Кольберг не объясняет, почему в различных ситуациях возникают эти противоречия, почему человек не всегда может реализовать стремление отождествлять свои интересы с интересами других; что для этого нужно.

Он неоднократно подчеркивает, что в любых ситуациях моральные конфликты могут быть решены только на основе принципа справедливости и весь путь развития морального сознания личности — это путь достижения ею психологической связи между осуществлением своей роли (умением отождествлять себя с другими) и принципом справедливости. Значит, установление гуманных отношений между личностью и обществом, если следовать Кольбергу, зависит только от того, расположена ли личность их установить. А значит, объективные предпосылки для развития моральной зрелости по существу не нужны.

Наряду с познавательно-конструктивными способностями человека Кольберг в развитии морального сознания признает также роль эмоций, чувств личности и связанных с ними склонностей. Однако само развитие чувств и эмоций, по Кольбергу, — это следствие требований внешней среды. Он пытается это проследить на примере проявления чувства страха, вины, стыда. Эти чувства выражают процесс дифференциации нашего «Я», который, как замечает Кольберг, по своему характеру является сознательным. Дифференциация в психологии и моральном сознании свидетельствует о переходе от одного этапа в развитии морального сознания к другому.

В этой связи Кольберг выдвигает общий критерий для определения уровня морального развития, который он видит в развитии процесса дифференциации и интеграции в моральном сознании. Дифференциация связана с умением личности отличать сущее от должного, а главное — обобщать факты моральной жизни, с тем чтобы составить свое представление о должном. Интеграция заключается в умении человека понять необходимость единых прав и принципов морали для всех людей. Имен-

но такая структура морального сознания дает возможность человеку увидеть суть возникающих моральных конфликтов и найти их решение.

Раскрывая механизм морального сознания, Кольберг выдвигает ряд интересных моментов. Действительно, не может быть речи о развитии морального сознания человека в подлинном смысле этого слова, если он не отличает сущее от должного, если он не сознает необходимости относиться к другим людям как к равным себе, если он не сознает, что моральные оценки и принципы, действующие в обществе, должны в одинаковой степени касаться всех его членов, независимо от расовой или национальной принадлежности, пола, занимаемого положения и др. Но развитие морального сознания Кольберг рассматривает как развитие самосознания. Выходит, что все содержание морали по существу заложено в психологии человека, а универсальная структура морального сознания выступает главным фактором его развития. Этим объясняется абстрактное понимание Кольбергом принципов всеобщей справедливости, равенства и гуманизма. Отдавая должное психологии человека в формировании его морального сознания, нельзя забывать, что определяющее значение в этом процессе имеет объективная действительность, те конкретные материальные условия, в которых находится человек. Далее, предпринимаемая Кольбергом попытка философски обосновать важность психологических факторов свидетельствует о недостаточной убедительности его позиции. Ведь дать философское обоснование процесса развития морального сознания — значит определить, во-первых, объективные, социальные факторы, обусловливающие это развитие, и, во-вторых, выяснить соотношение между психологическими и социальными факторами. Этого Кольберг не сумел сделать. Более того, характеризуя каждую стадию развития морального сознания, он даже не касается вопроса о том, чем обусловлены их особенности.

Кольберг выделяет три уровня, или этапа, в развитии морального сознания, каждый из которых включает две стадии. Взятые вместе, они создают определенный порядок, выражающий развитие моральных суждений личности в универсальной, а значит, неизменной для всех эпох форме. Первый этап в развитии морального сознания Кольберг назвал предусловным, или доморальным. На этом этапе, согласно его представлениям, ребенок толку-

ет понятия добра и зла в зависимости от последствий, которые вызывают действия. Первая стадия развития морального сознания в рамках этого этапа характеризуется ориентацией на повиновение и наказание; добро и зло, правильное или неправильное рассматриваются личностью в качестве ярлыков, относящихся к действиям, и в зависимости от того, доставляют они ей удовольствие или боль, влекут за собой наказание или вознаграждение. Понятие справедливости, по мнению Кольберга, — это не более как проявление приятных и добрых взаимоотношений между людьми. Вторая стадия характеризуется как инструментально-релятивистская ориентация. Правильным считается то, что служит удовлетворению личных интересов, а иногда, чисто случайно, интересов других людей. Отношения между людьми носят рыночный характер и не связаны с лояльным, справедливым отношением друг к другу.

Второй этап — условный. Здесь личность, по мнению Кольберга, принимает оценки группы. Суть моральной позиции — это согласие, конформизм по отношению к членам группы, социальному строю, активная поддержка его, отождествление себя с лицами и группами, входящими в это общество. Третья стадия в рамках этого этапа характеризуется безличным согласием. Добро и зло определяются соответствием суждений, действий людей, правилам семьи, школы, нации, независимо от их содержания, от тех последствий, которые они имеют для личности. Иными словами, то, что одобрено другими, то, что выражает их волю, представляет собой основу для моральных суждений человека. Четвертая стадия развития характеризуется ориентацией на закон и порядок, ибо отказ от социальных, в том числе моральных, норм ведет к анархии.

Третий этап развития морального сознания Кольберг назвал постусловным, или автономным. Оценка явлений, поступков осуществляется независимо от оценок группы на основании принципов, которые человек сам избрал в качестве критерия справедливости, равенства и уважения людей. Пятая стадия развития морального сознания в рамках этого этапа характеризуется утилитаристскими установками на социальный договор и закон. Правильность действия определяется теми правами и интересами, принципами личности, которые критически ею приняты и с которыми согласно все общество. Мне-

ния, оценки, ценности людей характеризуются релятивистским подходом, поэтому на этой стадии много внимания уделяется способу достижения общего согласия. В целом обычно торжествует официальная точка зрения. Однако человек может вносить изменения в тот или иной закон, исходя из принципа социальной полезности. Все обязанности людей являются следствием не свободного выбора, а закона, принятого договора, согласия.

Шестая стадия выражает ориентацию на общие моральные принципы, или нормы. Моральный выбор осуществляется личностью на основании велений ее совести. Принципы, свободно ею избранные, — это не традиционные принципы морали, особенно 10 заповедей христианства, а принципы «справедливости, равенства и уважения достоинства каждого человека»[23]. Только шестая стадия, пишет Кольберг, выражает высший этап в моральном развитии личности, когда собственно моральные суждения предписывают поведение независимо от намерений человека, и в этом смысле они принимают характер моральных принципов, которые служат универсальной формой выбора.

Разделяя точку зрения Канта, Хеара, Кольберг утверждает, что моральные принципы потому служат универсальной формой выбора, что им должны следовать все люди во всех ситуациях. Он называет такие принципы, как благоразумие, стремление человека к самореализации, забота о благе других, уважение существующего порядка, отвлекаясь от их конкретного содержания в различных условиях. Поэтому остается неясным, как осуществлять воспитание в духе верности этим принципам. В чем, например, состоит благоразумие? Кольберг, казалось бы, подвергает критике господствующую систему воспитания и мораль США и в то же время в качестве одного из важнейших принципов формулирует уважение к существующему порядку.

В этой связи Кольберг вынужден вносить некоторые поправки в свою позицию. Моральные принципы, говорит он, должны учитывать конкретную ситуацию, интересы каждого человека. Эти интересы выражают единственный, основной принцип — принцип справедливости. Его Кольберг считает высшей ценностью, ибо он обеспечивает равное право каждой личности. Поскольку принцип справедливости есть высшая ценность, Кольберг счита-

ет возможным неповиновение закону, если последний не отражает этого принципа.

Уровень морального сознания, соответствующий шестой стадии, Кольберг считает присущим рациональной, автономной личности. Конечно, замечает Кольберг, и на этом этапе нравственного развития между людьми могут быть разногласия, различия во мнениях, что связано с определенным уровнем их познавательных способностей. Кольберг тем самым подчеркивает сложность морального облика человека, его противоречивость, что необходимо иметь в виду в процессе воспитания. Но эти оговорки не изменяют его исходной позиции. Главным движущим мотивом перехода человека от одной стадии развития морального сознания к другой служат противоречия, конфликты, которые возникают в процессе размышления. Причем особую роль он отводит осознанию человеком этих конфликтов. Однако непонятно, о каких конфликтах идет речь? Касаются ли они оценок существующей ситуации различными людьми или тех ее факторов, которые формируют мораль? Создается впечатление, что осознание личностью ситуации является достаточным как для развития ее морального сознания, так и для определения ее роли в обществе. Сами социальные условия, их характер как бы остаются в тени.

Вместе с тем Кольберг высказывает отдельные замечания о том, что опыт является важной стороной, необходимой для развития морального сознания. Ссылаясь на данные собственных экспериментов, он утверждает, что дети способны отвечать на требования настоящего, но не в состоянии усвоить прошлый опыт. Это, по его мнению, очень важно учитывать в их воспитании в семье, школе, т. е. речь идет о том, чтобы их активно включать в нынешнюю ситуацию. Но когда мы хотим выяснить, что же Кольберг понимает под опытом, влияющим на развитие морального сознания, то оказывается, что практически речь идет об активном отношении учеников к преодолению противоречий лишь в своих суждениях, но не в действиях.

Кольберг не раскрывает механизма развития морального сознания от одного этапа к другому. Выявляя роль противоречий в ходе познавательной деятельности, он отмечает также значение языка, его лингвистической функции для осознания конфликтов в моральных суждениях людей. Чтобы дети достигли в сфере морали, как

и в других сферах, уровня сознания рациональной, автономной личности, они должны, считает Кольберг, приобрести необходимые логически стройные знания, которые дадут им возможность понять, каким образом можно перейти от одной стадии морального сознания к другой. Причем всякое нарушение последовательности этапов, по Кольбергу, невозможно, ибо в этом случае воспитание не достигнет поставленной цели.

Таким образом, Кольберг абсолютизирует роль морального рассуждения и тех понятий логики, в которых оно нуждается. И когда он пишет о борьбе противоречий как источнике развития морали, он имеет в виду только преодоление противоречий в нашей логике. Признавая важность логики рассуждений, нельзя забывать конкретного содержания рассуждений. Ведь принципы, которые формулируются на его основе, обусловливают, направляют деятельность человека, в результатах которой собственно говоря, обнаруживается истинность или ложность суждений.

В рассмотренных концепциях нравственного воспитания, как мы видели, можно вычленить отдельные рациональные моменты (главным образом в постановке тех или иных вопросов). Вместе с тем авторы этих концепций не могут предложить решение выдвинутой ими проблемы — воспитать нравственную личность, способную осуществлять сознательный выбор решений и действий в конкретной ситуации. Это объясняется отсутствием научной основы в этих концепциях. Процесс воспитания в них оторван от наиболее важных социальных факторов и замыкается на субъекте.

По существу процесс воспитания имеет целью формирование психологических и познавательных механизмов личности, которые служат главными ориентирами ее морального выбора в рамках определенных социальных структур, с которыми личность вступает во взаимодействие. Однако смысл взаимодействия сводится буржуазными идеологами лишь к тому, чтобы помочь личности наиболее удобно «вписаться» в существующую социальную систему. Иначе говоря, система воспитания направлена на приспособление личности к нечеловеческим, антигуманным условиям, характерным для капиталистического общества.

# Заключение

Вот уже почти сто лет, как буржуазные философы ищут пути построения научной системы этики в качестве решающего условия укрепления моральных ценностей капитализма. Различные школы дают свое толкование моральных ценностей, выдвигают те или иные варианты содержания предмета этики, ее основных задач, обычно придавая им значение «революции» в этике. Причем каждая из этих школ оспаривает свое право на выражение «истины» в сфере морали, нередко подвергая критике концепции других буржуазных школ.

Вплоть до 60-х годов господствующее положение в буржуазной этике занимали метаэтические концепции, которые связывали рациональный подход к решению нравственных проблем с анализом «языка морали». Но, как мы стремились показать, увлечение анализом формы выражения морали в ущерб ее содержанию, вынесение за рамки теоретического анализа нормативных проблем привело к закреплению иррационального подхода к морали. В последние два десятилетия это осознало большинство буржуазных философов специализирующихся в области морали. Подвергнув критике метаэтику, они обратились к построению нормативных систем, предлагая их в качестве теоретической основы формирования «новой морали», в которой нуждается буржуазное общество.

Основу рациональности морали авторы этих концепций ищут уже не в «языке морали», а в моральном выборе личности. Но поскольку исходные позиции выбора они видят не в объективном содержании морали, а лишь в отношении субъекта к тем или иным моральным принципам, в его позиции, они не могут выдвинуть объективный критерий для моральной оценки явлений, процессов общественной жизни. В каждой системе формулируется свой исходный принцип морали — принцип справедли-

вости, наибольшего блага, свободы и т. д., считая это главным условием, обеспечивающим автономность личности, ее моральное совершенствование и укрепляющим само буржуазное общество, его духовные основы.

Поворот буржуазных этиков к нормативным проблемам — факт несомненно важный для выявления объективных процессов духовной жизни капиталистических стран. Моральная отчужденность, утрата буржуазным обществом элементарных принципов справедливости, подавление достоинства и свободы личности, господство произвола и цинизма во всех сферах общественной жизни — все это служит убедительным свидетельством усиления кризиса буржуазного общества, который поражает институты власти, буржуазные политические партии, расшатывает элементарные нравственные нормы. Усилившаяся нестабильность капиталистической системы пробуждает буржуазных этиков конструировать различные этические нормативные концепции в надежде восстановить с их помощью утраченные ценности, воспитать трудящихся в духе преданности буржуазному строю.

На примере рассмотренных концепций мы смогли убедиться, насколько эти теоретические построения далеки от реальных интересов и потребностей трудящихся масс, да и личности вообще. Выдвинутые в качестве морального кредо принципы справедливости, или всеобщего блага, в какой бы «новой» форме они ни выступали, остаются лишь надуманными абстракциями, рассчитанными на то, чтобы создать у широких масс иллюзорные надежды на изменение их положения в рамках существующих буржуазных общественных отношений.

Новым моментом в буржуазной этике является характерный для нее в последнее время интерес к философским проблемам нравственного воспитания, его методам и средствам. Даже представители позитивистской этики, казалось бы далекой от этих вопросов, обращаются к ним. Выступления некоторых буржуазных философов по данной проблеме отличаются критическим отношением к существующей в капиталистическом обществе системе воспитания, особенно к ее наиболее реакционным формам, в том числе к технократическим концепциям, подменяющим процесс воспитания манипулированием сознанием личности. Этим концепциям они противопоставляют иной подход к проблемам воспитания, называя его «новым гуманизмом». Центральными категориями у них яв-

ляются рациональность, автономность личности, справедливость и др.

Наличие некоторых положительных моментов в этих концепциях, прежде всего в постановке ряда проблем, не может, однако, скрыть их существа: воспитания у человека индивидуальных ценностей в ущерб общественной морали, абсолютизации роли моральных суждений в нравственном содержании личности и их отрыва от практической морали. Необходимо особо отметить, что, выдвигая свои концепции под флагом «нового гуманизма», буржуазные философы противопоставляют их марксизму. В конечном итоге они преследуют одну главную цель: сформировать у людей в процессе воспитания такие интеллектуальные и психологические механизмы поведения, которые будут способствовать повышению их активности, необходимой для «совершенствования» существующего буржуазного строя путем восстановления его традиционных моральных ценностей.

Таким образом, по своему объективному содержанию буржуазные этические концепции выступают против морального совершенствования личности, поскольку они не направлены на коренное изменение буржуазных общественных отношений, подавляющих трудящиеся массы. Нельзя обольщаться их «новой» рекламной формой, скрывающей реакционное содержание. Подобные факты лишний раз подтверждают верность марксистского положения о том, что по мере роста сил социализма его идейные противники действуют все более изощренно и коварно.

Последовательная критика буржуазной этики, выявление ее истинной роли в современной идеологической борьбе являются необходимым условием творческого развития марксистской этики и претворения в жизнь важнейшей цели нашей партии: воспитания «всех трудящихся в духе высокой идейности и преданности социалистической Родине, делу коммунизма, коммунистического отношения к труду и общественной собственности, полное преодоление пережитков буржуазных взглядов и нравов, всестороннее, гармоническое развитие личности, создание подлинного богатства духовной культуры»[1].

# Источники и литература

### Предисловие

[1] *Huff D., Turner St.* Rationalizations and Application of causal Explanations of human Action.— American Philosophical quarterly, 1981, v. 18, N 3.

[2] *Gewirth A.* Reason and Morality. Chicago, 1978, p. IX.

### Глава I

### Особенности развития буржуазной этики XX в.

[1] Цит. по: *Salkowski Ch.* America's Morality: Handing in the balance.— Moral Choices in Contemporary Society. Ed. by Ph. Rieff, J. Finkel. Univ. of California, 1977, p. 4.

[2] *Gans H.* The «Equality Revolution».— Contemporary Social Issues. Ed. R. Giallombardo. S. Barbara, 1976, p. 106; *Thompson K.* Ethics, Functionalism and Power in International Police. Louisiana University Press, 1979, p. 111.

[3] *Hemming J.* Individual Morality. N. Y., 1971, p. 8; *Kurtz P.* Humanism and the Moral Revolution.— The Humanist Alternative; some definitions of humanism. Ed. by P. Kurtz. L. Buffalo, 1973, p. 51; *Замошкин Ю. А.* Личность в современной Америке. М., 1980, с. 95—96.

[4] The Morality of Politics. Ed. by B. Parekh, R. Berki. L., 1977, p. 117; Violence crime in America.— Time, 1981, March, 23.

[5] *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories.— The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14, p. 459.

[6] *Salkowski Ch.* America's Morality.— Moral Choices in Contemporary Society, p. 5. См. об этом также: *Hampshire S.* (ed.) Public and Private Morality. Cambridge (Mass.), 1979.

[7] *Hemming J.* Individual Morality, p. 77.

[8] *Salkowski Ch.* America's Morality.— Moral Choices in Contemporary Society, p. 4. См. также: Where do you draw the Line. Ed. by V. Cline, B. Bridgman. Young University Press, 1975 и др.

[9] *Hemming J.* Individual Morality, p. 3.

[10] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive. N. Y., 1971, p. 13.

[11] *Gewirth A.* Reason and Morality, p. IX.

[12] *Harman G.* The Nature of Morality. An Introduction of Ethics. N. Y., 1977, p. VII.

[13] *Sullivan D. F.* Moral Evidence.— 16th World Congress of Philosophy, 27 August — 2 September 1978. Dusseldorf. См. также: *Swinburn R. G.* The objectivity of Morality.— Philosophy, 1976, v. 51, N 195; *Coburn R.* Relativism and the Basic of Morality.— The Philosophical Review, 1976, v. LXXXIV, N 1, p. 87 — 93.

[14] *Frankena W.* Thinking about morality. The Univ. of Michigan Press, 1980.

[15] *Prodanov V.* May the normative ethics be a science? — 16th World Congress of Philosophy, p. 527 — 530.

[16] См. подробнее об этом: *Кобляков В. П.* Этическое сознание. Л., 1979, с. 65.

[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 510.

[18] *Nielsen K.* Distrusting Reason.— Ethics, 1976, v. 87, N 1, p. 49.

[19] *Taylor P.* Principles of Ethics. Belmont, 1975, ch. 2; *Ladd J.* Ethical Relativism. Belmont, 1978; *Burke F. E.* The Limits of Relativism.— The Philosophical quarterly, 1979, v. 29, N 116; *Meiland J.* Relativism, Criteria and Truth.— The Philosophical quarterly, 1979, v. 30, N 120

[20] Подробный анализ этического релятивизма см. *Пазенок В. С.* Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. М., 1982.

[21] *Fletcher J.* Situation Ethics. The New Morality. Philadelphia, 1966, p. 138.

[22] *Harrison G.* Relativism and Tolerance.— Ethics, 1976, v. 86, N 2; *Coburn R.* Relativism and the Basic of Morality.— Philosophical Review, 1976, v. LXXXIV, N 1.

[23] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 138.

[24] *Taylor P.* Principles of Ethics, p. 8.

[25] *Leany M. P.* Neutrality.— Metaphilosophy, 1976, v. 5, N 3, p. 185.

[26] *Goodpaster K. E.* Does Recent Moral Philosophy Rest on a Mistake? — The Personalist, 1976, v. LVII, N 3, p. 221; См. об этом также: *Singer P.* The Triviality of the Debate Over «Is-Ought» and the definition of «Moral».— American Philosophical Quarterly, 1973, v. 10, N 1, p. 51 — 56.

[27] *Harman G.* The Nature of Morality, p. VIII.

[28] *Wheatly J.* Ethics does not exist.— Ethics, 1973, v. 84, Oct., N 3, p. 62 — 69.

[29] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 13.

[30] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. L., 1976, p. 55, 77.

[31] *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories.— The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14, p. 455 — 456. Значительно раньше Штоккера примерно эту же мысль выразил Э. Вивас (*Vivas E.* Science and the Studies of Man.— Scientism and Values, ed. by H. Scholck, J. Wiggins. New York — Toronto — London, 1960, p. 50).

[32] *Singer P.* The Triviality of the Debate Over «Is-Ought» and the definition of «Moral».— American Philosophical Quarterly, 1973, v. 10, N 1, p. 56.

[33] *Frankena W.* The Philosophical Attack on Morality.— Philosophy, 1974, v. 49, N 190; *Harman G.* The Nature of Morality; *Feldman F.* Introductory Ethics. Prentice — Hall, 1978; *Mayberry Th.* Why should I be moral? — Cannadian Journal of Philosophy (Edmonton), 1978, v. 8, N 2.

[34] *Stevens E.* The Morals Game. N. Y., 1974, p. 1 — 9.

[35] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 10.

[36] *James G. G.* The Problem of Scientific Justification of Norms. Can Norms be justified Scientifically? — 16th World Congress of Philosophy, p. 346.

[37] *English J.* Ethics and Science.— Там же, с. 227.

[38] *Harman G.* The Nature of Morality, p. 9. См. также: *James G. G.* The Problem of Scientific Justification of Norms.— 16th World Congress of Philosophy.

[39] *Schaefer D.* Justice or tyranny? A critique of John Rawls's A Theory of Justice. L., 1979, p. X.

[40] *Bovie N. E.* The Place of Value in the World of Science.— 16th World Congress of Philosophy, p. 116.

[41] *McPeck J. E.* Science qua Science is not Morally Neutral.—Там же, с. 423—426.

[42] *Frankel Ch.* The Case of Modern Man. Boston, 1971; *Miller K.* Ideology and Moral Philosophy. N. Y., 1971; *Brown L.* Ideology. L., 1973; Today's Moral Problems. Ed. by R. Wasserstrom. Univ. of California, 1975.

[43] *Brown L.* Ideology, p. 9, 10.

[44] *Harding S. C.* Does Value-Neutrality Maximize Objectivity in Social Science? — 16th World Congress of Philosophy, p. 303.

[45] *Brown L.* Ideology, p. 135; *Bunge M.* Ethics and Science.—Philosophy and Phenomenological Research, 1961, v. XXII, N 2; Understanding Moral Philosophy. Ed. by J. Rachels. Encino, 1976, p. XI.

[46] *Salkowski Ch.* America's Morality. — Moral Choices in Contemporary Society, p. 4.

[47] *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 5. См. также: *Rapoport E.* Ethics and Social Policy.— Canadian Journal of Philosophy, 1981, v. XI, N 2.

[48] Today's Moral Problems; Where Do You draw the Line; Ethics and Public Policy. Ed. by T. Z. Beanchamp. Prentice-Hall, 1975; *Habermene Z.* Morality in the Modern World. California, 1976; *Napes Th., Zembaty J.* Social Ethics. N. Y., 1977; Moral Choices in Contemporary Society; Ethical Issues in Death and Dying. Ed. by R. Weir. N. Y., 1977; *Feldman F.* Introductory Ethics; *Bok S.* Moral Choice in Public and Private Life. N. Y., 1979; *Danner P.* An Ethics for the affluent. Univ. Press of America. Lanham, 1980.

[49] *Hill J.* The Meaning of Ethics and Freedom.— The Ethical Basis of Economic Freedom. Ed. by J. Hill. American Viepont, 1976, p. 3. См. также: Ethical Perspectives on Bisness and Society. Ed. by V. Kugel, G. Gruenbers. Toronto, 1977.

[50] *Danner P.* An Ethics of the affluent, p. 1. См. также: *McMahon Ch.* Morality and Invisible Hand.— Philosophy and Public Affairs, 1981, v. 10, N 3, p. 175.

## Глава II

## Страх перед «натуралистической ошибкой» и начало разрушения этики

[1] *Margolis G. E.* Moore and Intuitionism — Ethics, 1976, v. 87, N 1, p. 35.

[2] Там же.

[3] *Moore G.* Principia Ethica. Cambridge, 1903, p. 40.

[4] *Moore G. E.* Philosophical Studies. N. Y., 1922, p. 331.

[5] *Moore G. E.* Principia Ethica, p. 6.

[6] Там же, с. 113.

[7] *Moore G. E.* Ethics. L., 1944, p. 125—127.

[8] *Shilp P. E.* (ed.). The Philosophy of G. Moore. N. Y., 1942, p. 14.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 95.

[10] *Moore G. E.* Ethics, p. 61.
[11] Там же, с. 80.
[12] Theories of Ethics. Ed. by Ph. Foot. Oxford, 1974, p. 3; *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 15 — 16.
[13] *Moore G. E.* Principia Ethica, p. X, VIII.
[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 314.
[15] *Гегель.* Соч., т. XI. М., 1935, с. 414.
[16] *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967, с. 34.
[17] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 26.

## Глава III

### «Моральная стерильность», или этическая доктрина позитивизма

[1] *Carnap R.* Philosophy and Logical Syntax. L., 1935, p. 24.
[2] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 50.
[3] *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism, for and against. Cambridge, 1973, p. 3.
[4] *Ayer A. J.* On the Analysis of Moral Judgements. — Philosophical Essays. L., 1954, p. 238.
[5] *Williams B.* Problems of Self. Cambridge, 1973, p. 208.
[6] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 52.
[7] *Taylor P.* The Normative function of metaethics.— Philosophical Review, 1958, v. LXVII, N 1, p. 17.
[8] *Blackburn S.* Rule-following and Moral Realism.—Wittgenstein: To Follow a rule. Ed. by Holtzman S. a. o. L., 1981, p. 175.
[9] *Harman G.* The Nature of Morality, p. 12.
[10] *Cooper M.* Moral Nihilism.— The Aristotelian Society, 1974, v. LXXIV, p. 77.
[11] *Ayer A. J.* The Claims of Philosophy.—Reflections on Our Age. L., 1949, p. 63.
[12] *Harman G.* The Nature of Morality, p. 12.
[13] *Ayer A., Naess A.* The Class is on the Table: An empiricist Versus a total view.— Reflexive Water. The Basic Concerns of Mankind. L., 1974, p. 27.
[14] Там же, с. 28, 52.
[15] *Dunham B.* Ethics Dead and Alive, p. 17.
[16] *Stevenson Ch.* Ethics and Language. N. Y., 1944, p. 21.
[17] *Stevenson Ch.* Fact and Values. New Haven, 1964. p. 1, 2.
[18] *Stevenson Ch.* Ethics and Language, p. 210.
[19] *Hare R.* Ethical Theory and Utilitarianism.— Contemporary British Philosophy. Ed. by H. D. Lewis. L., 1976, p. 113.
[20] Там же, с. 114.
[21] *Nowell-Smith P.* Ethics. N. Y., 1957, p. 319.
[22] *Hare R.* Freedom and Reason. Oxford, 1963, Preface.
[23] *Hare R.* The Freedom of Will.— Proceedings of Aristotelian Society, 1951, v. XXV.
[24] *Hare R.* Language of Morals. L., 1952, p. 98 — 107.
[25] *Hare R.* Ethical Theory and Utilitarianism.— Contemporary British Philosophy, p. 116.
[26] Там же, с. 120.
[27] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 131.
[28] *Nowell-Smith P.* Ethics, p. 310.
[29] Там же, с. 320.

[30] *Hare R.* Language of Morals, p. 69.
[31] *Hare R.* Freedom and Reason, p. 122.
[32] Там же, с. 176 — 178.
[33] Там же, с. 122.
[34] *Hare R.* Prediction and Moral Appraisal.— Midwest Studies in Philosophy. Ed. by R. A. French a. o. Minneapolis, 1980, v. 3.
[35] *Nowell-Smith P.* Ethics, p. 319.
[36] *Hare R.* Freedom and Reason, p. 97.
[37] *Peterson J.* Analytic Philosophy reaxamined.— Thomist, 1980, v. 44, N 2.
[38] Об этом свидетельствуют следующие работы Хеара: Rules of War and Moral Reasoning.— Philosophy and Publick Affairs, 1972, N 1; Language and Moral Education.— New Essays in the Philosophy of Education. Ed. G. Landford, D. J. O'connor. L., 1973; Applications of Moral Philosophy. L., 1973; Abortion and the Golden Rule.— Philosophy and Public Affairs, 1975, N 4; Political Obligation.— Social Ends and Political Means. Ed. T. Honderich. L., 1975; Contrasting Methods of Enviromental Planning.— Nature and Conduct. Ed. R. S. Peters. L., 1975.
[39] *Hare R.* Applications of Moral Philocophy, p. 71—72.
[40] Там же.
[41] *Warnock G.* The Object of Morality. L., 1971, p. VIII; *idem.* Imperatives and Meaning.—Contemporary British Philosophy.
[42] *Foot Ph.* Moral Beliefs.— Theories of Ethics, p. 87.
[43] Там же, с. 90.
[44] *Foot Ph.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives.— Philosophical Review, 1972, v. LXXXI, p. 306.
[45] Там же, с. 310.
[46] Там же.
[47] *Foot Ph.* Is a Morality as a System of Hypothetical Imperatives? A Reply to Mr. Holmes.— Analysis, 1974, v. 35, N 2, p. 53.
[48] *Foot Ph.* Morality as a System of Hypothetical Imperatives.— Philosophical Review, 1972, v. LXXXI, p. 312.
[49] Там же, с. 314.
[50] Там же, с. 315.
[51] *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 28.
[52] *Frankena W.* The Philosopher's Attack on Morality.— Philosophy, 1974, v. 49, N 190, p. 345, 355.

## Глава IV

### Поворот к натурализму в этике и новые надежды на укрепление морали

[1] *Frankena W.* The Philosopher's Attack on Morality. Philosophy, 1974, v. 49, N 190, p. 356.
[2] *Frankena W.* Thinking about Morality, p. 17.
[3] *Peper St.* Natural Norms in Ethics.— The Journal of Philosophy, 1956, v. LIII, N 1, p. 14 — 15.
[4] *Parcell E.* The Crisis of democratic Theory. Scientific Naturalism and the Problem of Value. Lexinton, Kentuccy, 1973, p. 8.
[5] *Jorgenson J.* On Ethics and Antropology.— Current Antropology, 1971, June; *English J.* Ethics and Science.— 16th World Congress of Philosophy, p. 227 — 231; *Bowie N.* The place of Values in the world of Science.— Там же, с. 115 — 117; *Cassidy J.* Naturalistic Ethics:

Problem in Reductionism.— Journal for the Theory of social Behaviour, 1978, v. 8, N 2.

[6] См. *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и нравственность. М., 1979.

[7] *Parcell E.* The Crisis of Democratic Theory, p. 8.

[8] *Lewis C.* An Analysis of Knowledge and Valuation. La Salle, 1946, p. 434.

[9] Там же, с. 404.

[10] Там же, с. 366.

[11] Там же, с. 365.

[12] *Lewis C.* Our Social Inheretance. Bloomington, 1957, p. 78.

[13] *Lewis C.* An Analysis of Knowledge and Valuation, p. 554.

[14] *Lewis C.* Our Social Inheretance, p. 97.

[15] *Lewis C.* Values and Imperatives. Standford, 1969, p. 75.

[16] *Lewis C.* Our Social Inheretance, p. 98.

[17] Там же, с. 93. См. также: *Lewis C.* The Ground and Nature of the Right.— The Journal of Philosophy, 1955, v. LXI, N 19, p. 90 — 91.

[18] *Lewis C.* Our Social Inheretance, p. 100.

[19] Подробнее об этом см.: *Шварцман К. А.* Новые тенденции в развитии современной буржуазной этики. М., 1977; *Шишкин А. Ф.* Человеческая природа и нравственность.

[20] *Glass B.* Science and Ethical Values. N. Y., 1965; *Huxley J.* Essay of a Humanist. Harmondsworth, 1966; *Flew A.* Evolutionary Ethics. N. Y., 1967; Biology and Ethics. L., 1969; *Etzioni A.* Genetic Fix. N. Y., 1973; *Fletcher J.* Ethics of Genetic Control; ending reproductive roulette. N. Y., 1974; *De George R.* Biology and Human freedom.— 16th World Congress of Philosophy; *Kirschenman L. M.* Ecology, ethics, science and the intrinsic value of things.— Там же; *Meshea R.* Human Nature Ethical Theory.— Philosophy and Phenomenological Research, 1979 (80), v. 29, N 3; *Kenneth B.* Human Nature and History. N. Y., 1980.

[21] *Meshea R.* Human nature Ethical Theory.—Philosophy and phenomenological research, 1980, v. 29, N 3, p. 287; *Kenneth B.* Human Nature and History, p. X.

[22] Philosophy and Culture. Ed. by Ch. A. Moore. Honolulu, 1969, p. 138.

[23] *Blackstone W.* The Science of Ecology and Ethics.— 16th World Congress of Philosophy, p. 101.

[24] *Leopold A.* The Land-Ethic.— A sand Country Almanac. Oxford Univ. Press, 1949.

[25] *Rolston H.* Is There an Ecological Ethics?—Ethics, 1975, v. 85, N 2, p. 71, 78.

[26] *Tribe L.* Ways not to think about plastic Trees: New Foundations for enviromental Law.— The Hale Law Journal, 1974, v. 83, N 7, p. 1344.

[27] *Meynell H.* Ethology and Ethics.— Philosophy, 1970, v. XLV, N 174, p. 291.

[28] *Cassidy J.* Naturalistic Ethics: Problem in Reductionism.— Journal for the Theory of Social Behaviour, 1978, v. 8, N 2.

[29] *Jones R. K.* The Ethological Fallacy.— Philosophy, 1972, v. XLVII, N 179, p. 71.

[30] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 349.

[31] *Glass B.* Human Heredity and Ethical problems.— Perspectives in Biology and Medicine, 1972, Winter, p. 243. См. также: *Wikler D.*

Ought we to try to save Aborted Fetuses? — Ethics, 1979, v. 90, N 1.

[32] *George R. de.* Biology and Human Freedom.— 16th World Congress of Philosophy, p. 179 — 181.

[33] New Morality or no Morality. Ed. by R. Campbell. N. Y., 1969.

[34] *Ramsey P.* Fabricated man. The Ethic of Genetic Control. New Haven, 1971, p. 5 — 6.

[35] Более подробно критику этического сциентизма см.: *Фролов И. Т., Пастушный С. А.* Менделизм и философские проблемы современной генетики. М., 1976; *Фролов И. Т.* Перспективы человека.

[36] *Fletcher J.* Ethics of Genetical Control, p. XIII.

[37] Там же, с. XV.

[38] Там же, с. XVIII.

[39] Там же, с. 120; см. также с. 147, 168 и др.

[40] Там же, с. 170.

[41] Там же, с. 11.

[42] Там же, с. 83.

[43] Там же, с. 167.

[44] Там же, с. 118 — 119.

[45] *Werkmeister W. H.* Scientism and the problem of Man.— Philosophy and Culture, p. 173. См. также: *Frankel Ch.* The Case of modern man, p. 75.

[46] *Szasz Th.* Ideology and Insanity. Penguin Books, 1974, p. 11.

## Глава V

### «Технология поведения» Б. Скиннера

[1] Beyond the Punitive Society. Ed. by H. Wheeler. San Francisko, 1973, p. 4.

[2] *Fromm E.* The Anatomy of human destructiveness. Fawcett, 1975, p. 24.

[3] *Staats A.* Social Behaviorism. Illinois, 1975, p. 75.

[4] *Day W.* Ethical Philosophy and the Thought of B. F. Skinner.— Behaviorism and Ethics. Ed. by J. Krapfl, E. Vargas, Kalamazoo, Michigan, 1977, p. 7; *Hocutt M.* Skinner on the word «Good»: a naturalistic Semantics for Ethics.— Ethics, 1977, v. 87, N 4, p. 319.

[5] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity. N. Y., 1971, p. 5.

[6] *Skinner B. F.* Cumulative Record. N. Y., 1959, p. 3.

[7] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society. N. Y., 1978, p. IX.

[8] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement. N. Y., 1969, p. 22; см. также с. 35.

[9] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 14.

[10] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement, p. 45.

[11] Там же, с. 105.

[12] *Skinner B. F.* Utopia and Human Behavior.— Moral Problems in Contemporary Society. Essays in Humanistic Ethics. Ney Jersey, 1969, p. 104.

[13] *Skinner B. F.* Humanism and Behaviorism.— Humanist Alternative. Some definitions of humanism. Ed. by P. Kurtz. L., 1973, p. 102.

[14] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 18.

[15] Там же.

[16] Там же, с. 94.

[17] *Skinner B. F.* Cumulative Record, p. 9.
[18] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 5.
[19] *Skinner B. F.* About behaviorism. N. Y., 1974, p. 197.
[20] *Skinner B. F.* Schedules of Reinforcement. N. Y., 1957, p. 1.
[21] *Skinner B. F.* Utopia and Human behavior.— Moral Problems in Contemporary Society, p. 108; *idem.* Contingencies of Reinforcement, p. 41.
[22] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 10.
[23] Там же, с. 11.
[24] Там же, с. 10.
[25] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 25.
[26] Там же, с. 199.
[27] Там же, с. 211.
[28] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement in the Design of an Culture.— Science of Man and Social Ethics. Boston, 1969, p. 223.
[29] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 25.
[30] Там же, с. 52.
[31] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 201, 202.
[32] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 52.
[33] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 104.
[34] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 52.
[35] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 150.
[36] *Himman L.* How not to naturalize Ethics: the untenability of a Skinnerian naturalistic Ethics.—Ethics, 1979, v. 89, N 3, p. 295.
[37] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 101.
[38] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 19.
[39] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 104 — 105.
[40] *Skinner B. F.* About behaviorism, p. 43 — 44.
[41] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 107.
[42] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. IX.
[43] *Hocutt M.* Skinner on the word «Good»: A naturalistic Semantic for Ethics.—Ethics, 1977, v. 87, N 4; *Hinman L.* How not to naturalize Ethics: the untenability of a Skinnerian naturalistic Ethics.— Ethics, 1979, v. 89, N 3.
[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 189.
[45] *Skinner B. F.* Reflections on Behaviorism and Society, p. 55.
[46] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 200.
[47] Там же, с. 42.
[48] Там же, с. 37.
[49] *Skinner B. F.* About behaviorism, p. 54.
[50] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 177.
[51] *Skinner B. F.* Walden Two. N. Y., 1962, p. 262.
[52] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 58.
[53] *Skinner B. F.* Contingencies of Reinforcement, p. 64.
[54] *Skinner B. F.* Beyond Freedom and Dignity, p. 72.
[55] *Perelman Ch.* Behaviorism's Enlightened Despotism.—Beyond the Punitive Society, p. 124.

## Глава VI

### Этика утилитаризма

[1] *Harsanvi J.* Rule utilitarianism and Decision Theory.— Erkentniss, 1977, v. II, N 1, p. 30.
[2] *Singer M. G.* Generalization in Ethics. N. Y., 1961, p. VII, 7.

[3] *Nowell-Smith P.* Some reflections on utilitarianism.—Canadien Journal of Philosophy, 1973, v. II, N 4.

[4] *Brandt R.* Ethical Theory. N. Y., 1959; *Singer M. G.* Generalization in Ethics; *Hodgson D. H.* Consenquences of Utilitarianism. Oxford, 1967; Contemporary Utilitarianism. Ed. by M. D. Bayles. N. Y., 1968; *Lyons D.* Forms and Limits of Utilitarianism. Oxford, 1969; *Smart J., Williams B.* Utilitarianism for and against; *Williams B.* Morality. An Introduction to Ethics. Penguin Books, 1973; *Quinton A.* Utilitarian Ethics. London — Basingstoke, 1973; *Nozick R.* Anarchy, State and Utopia. Oxford, 1974; *Birnbacher D.* The Scientific Basis of Utilitarian Ethics.— 16th World Congress of Philosophy, p. 95 — 98; *Griffin J.* Is unhappiness morally more important? — The Philosophical Quarterly, 1979, v. 29, N 114; *Bowie N. E.* Welfare and Freedom.— Ethics, 1979, v. 89, N 3; *Telper E.* Happiness. L., 1980 и др.

[5] Contemporary Utilitarianism, p. 2; *Kavka G.* Extensional Equaivalence and Utilitarian Generalization.— Theoria, 1975, v. XLI, part 3.

[6] *Бентам И.* Избр. соч., т. 1. СПб., 1867, с. 4.

[7] Там же, с. 19.

[8] Там же, с. 18.

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 201.

[10] *Бентам И.* Избр. соч., т. 1, с. 25.

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 616.

[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 623.

[13] *Бентам И.* Избр. соч. т. 1, с. 3.

[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 623.

[15] *Бентам И.* Избр. соч., т. 1, с. 28.

[16] *Милль Дж. Ст.* Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1900, с. 99.

[17] Там же, с. 106 — 107.

[18] Там же, с. 103.

[19] Там же, с. 106.

[20] Там же, с. 117.

[21] Правда, Смарт далеко не последователен в своих утверждениях. Он указывает, например, на родство своей теории с утилитаризмом Сиджвика, разделяя его тезис о выборе человека, исходящего из последствий поступков. Вместе с тем он устраняет положение Сиджвика об интеллектуальной интуиции как способе определения ценности поступка. «Я стремлюсь,— пишет Смарт,— представить Сиджвика в современной одежде. Аксиому утилитаризма нельзя вывести из интеллектуальной интуиции, она служит выражением нашей конечной цели или наших чувств» (*Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 7 — 8).

[22] *Smart J. J.* An Outlime of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 10.

[23] *Quinton A.* Utilitarian Ethics.

[24] *Lyons D.* Forms and Limits of Utilitarianism, p. XI.

[25] *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 45.

[26] Там же, с. 33.

[27] Там же.

[28] *Birnbacher D.* The Scientific Basis of Utilitarian Ethics.— 16th World Congress of Philosophy, p. 96.

[29] *Svenson L.-G.* Social Justice and fair distributions. Lund, 1977, p. 4 — 5.

[30] *Singer P.* Fomine, Affluence and Morality.— Philosophy and

Public Affairs, 1971 — 72, v. 1, p. 229 — 241; Moral Problems. Ed. by J. Rachels. N. Y., 1971, p. 172 — 181; *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories.—The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14; *Dayton E.* Utility Maximizers and Cooperative Understandings.— Ethics, 1979, v. 9, N 1, p. 131.

[31] *Stocker M.* Schizophrenia of Modern Ethical Theories.— The Journal of Philosophy, 1976, v. 73, N 14.

[32] *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics.— *Smart J. J., Williams B.* Utilitarianism for and against, p. 46.

## Глава VII

### Теория справедливости Дж. Ролса

[1] *Rawls J.* The Theory of Justice. N. Y., 1971.

[2] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 44.

[3] Там же, с. 179.

[4] Там же, с. 245.

[5] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 106.

[6] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 251.

[7] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 20, с. 67 — 68.

[8] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. VII.

[9] Там же, с. 4. См. также: *Oppenheim F.* Egalitarian Rules of Distribution.— Ethics, 1980, v. 90, N 2.

[10] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 4, см. также с. 101 и др.

[11] Там же, с. 22, 27, 52, 512.

[12] Contemporary Political Philosophers. Ed. by A. de Crespigny. N. Y., 1975, p. 272, 289.

[13] *Hampshire St.* A new Philosophy of the Just Society.— New York Review of Books, 1972, February.

[14] *Гринберг Л. Г., Новиков А. И.* Критика современных буржуазных концепций справедливости. Л., 1977, с. 119.

[15] *Rawls J.* The Theory of Justice p. 7.

[16] *Lessnoff M.* John Rawls Theory of Justice.—Political Studies, 1971, v. 19, N 1; см. также: *Schaefer D.* Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's theory of Justice. New York—London, 1979, p. 5.

[17] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 13.

[18] Там же, с. 51.

[19] Там же, с. 60.

[20] Там же, с. 74.

[21] Там же, с. 60.

[22] *Rawls J.* Justice as Fairness.—Philosophical Review, 57(1958), p. 133.

[23] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 62.

[24] *Rawls J.* Justice as Fairness.— Philosophical Review, 57(1958), p. 140 — 141.

[25] См., например, *Wolff R.* Understanding Rawls. Princenton, 1977, p. 110.

[26] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 27.

[27] *Rawls J.* The Theory of Justice, p. 65.

[28] Там же, с. 67.

[29] Там же, с. 512.

[30] Там же, с. 261.

[31] Там же, с. 433.

[32] Там же, с. 409.
[33] Там же, с. 417.
[34] Там же, с. 426.
[35] Там же, с. 399 — 400.
[36] Там же, с. 404.
[37] Там же, с. 396.
[38] Там же, с. 409.
[39] Там же, с. 514.
[40] *Schaefer D.* Justice or Tyranny? p. 41.
[41] *Neilsen K.* Rawls's defence of Morality: Rationality, Amoralism and the Problem of Congruence.—Personalist, 1978, January; *Lance K.* Stell. Rawls on the Moral Importance of Natural Inegualities.— Personalist, 1978, April.
[42] *Rawls. J.* The Theory of Justice, p. 364.

## Глава VIII

### Кризис моральной теологии («ситуационная этика» Дж. Флетчера)

[1] *Curran Ch.* Contemporary Problems in Moral Theology. Notre Dome, 1970, p. 124.
[2] *Ramsey P.* Who Speaks for the Church? N. Y., 1967.
[3] *Fletcher J.* Situation Ethics; *idem.* Moral Responsibility. Philadelphia, 1967; *idem.* Moral and Medicine. Boston, 1972; *idem.* Situation Ethics true or false. Miniapolis, 1972; *idem.* Ethic of Genetic Control, ending reproductive roulette.
[4] *Curran Ch.* Contemporary Problems in Moral Theology, p. 251.
[5] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 19 — 20.
[6] Там же, с. 17.
[7] Там же, с. 77.
[8] Там же, с. 82.
[9] Там же, с. 11.
[10] *Dewey J.* Democracy and Education. N. Y., 1923, p. 410.
[11] *Fletcher J.* Moral Responsibility, p. 34.
[12] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 138.
[13] Там же, с. 13, 14.
[14] *Daly B.* Criminal Zaweyr on the Sanctity of Life.— Irish Theological Quarterly, 1958, v. XXV, p. 330 — 366; 1959, v. XXVI, p. 23 — 55, 231 — 272.
[15] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 50.
[16] Там же, с. 64.
[17] Там же, с. 26.
[18] Там же, с. 133.
[19] Там же, с. 52.
[20] *Fletcher J.* Moral Responsibility, p. 33.
[21] *Fletcher J.* Situation Ethics, p. 29.
[22] Там же, с. 143.
[23] Там же, с. 142.
[24] Там же, с. 48 — 49.
[25] Там же, с. 43.
[26] Там же, с. 45.
[27] Там же, с. 29 — 30.
[28] Там же, с. 23.
[29] Там же, с. 44.

[30] Там же, с. 45.
[31] Там же, с. 31.
[32] Там же, с. 45.
[33] Там же, с. 36.
[34] Там же, с. 30.
[35] Там же, с. 158.
[36] Там же, с. 60.
[37] Там же, с. 105.
[38] Там же, с. 51, 65.
[39] Там же, с. 61.
[40] Там же, с. 62.
[41] Там же, с. 26.
[42] Там же, с. 89.
[43] Там же, с. 61.
[44] Там же, с. 95.
[45] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 298.

## Глава IX

## Этика и теория нравственного воспитания

[1] *Warnock M.* Schools of Thougth. L., 1977, p. 10.
[2] *Barrow R.* Moral Philosophy for education. L., 1975 p. 20.
[3] *Hirst P.* Educational Theory.— The Study of Education. Ed. by E. Tibble. Routledge, 1966, p. 31.
[4] *Brent A.* Philosophical Foundations for the Curriculum. L., 1978, p. 12.
[5] *Harris A.* Teaching Morality and Religion. L., 1976, p. 27.
[6] *Barrow R.* Moral Philosophy for education, p. 17.
[7] *Brent A.* Philosophical Foundations for the Curriculum.
[8] *Hirst P.* Knowledge and the Curriculum. Routledge, 1974, p. 39.
[9] *Kohlberg L.* Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education.— Moral Development, Moral Education and Kohlberg. Ed. by B. Munsey. Birmingham, 1980, p. 53.
[10] *Hirst P.* Moral Education in a Secular Society. L., 1974, p. 71.
[11] Там же, с. 29.
[12] Там же, с. 4.
[13] Там же, с. 59.
[14] Там же, с. 61.
[15] Там же, с. 85.
[16] Там же, с. 68.
[17] *Harris A.* Teaching Morality and Religion, p. 37.
[18] *Rest J.* Developmental Psyhology and Value Education.—Moral Development, Moral Education and Kohlberg, p. 103.
[19] *Kohlberg L.* Education for a Just Society.—Там же, с. 466.
[20] *Kohlberg L.* Stages of Moral Develorment as a Basis for Moral Education.— Там же, с. 29.
[21] Там же, с. 36.
[22] Там же, с. 38.
[23] *Kohlberg L.* The Child as a Moral Philosopher.— Moral Education. Ed. by B. Chagan and G. Soltis. N. Y., 1973, p. 134.

## Заключение

[1] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, т. 13. М., 1981, с. 353.

СОДЕРЖАНИЕ

**Шварцман К. А.**

Ш33 Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. — М.: Мысль, 1983. — 215 с. — (Критика буржуаз. идеологии и ревизионизма).

85 к.

Книга посвящена критическому анализу наиболее популярных направлений буржуазной этики XX в., характеризующих логику ее развития: интуитивизма, школ лингвистического анализа, различных форм натурализма, концепции нравственного воспитания и т. д. Автор показывает, что на основе принципа «моральной нейтральности», теории «моральной терапии» и др. не могут быть решены жгучие проблемы нравственной жизни буржуазного общества.

Ш $\frac{0302020300-026}{004(01)-83}$ 35-83

**ББК 87.3в02**
**1ФБ**

**Клара Ароновна Шварцман**

СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ЭТИКА:
ИЛЛЮЗИИ И РЕАЛЬНОСТЬ

ИБ № 1537

Заведующая редакцией **В. Е. Викторова**
Редактор **В. Г. Глухов**
Младший редактор **Е. И. Дых**
Оформление художника **В. П. Григорьева**
Художественный редактор **А. М. Павлов**
Технический редактор **Л. П. Гришина**
Корректор **С. С. Новицкая**

Сдано в набор 23.08.82. Подписано в печать 24.12.82. А 01214.
Формат 84×108 1/32. Бум. типогр. № 1. Литерат. гарн. Высокая печать.
Усл. печ. листов 11,34. Учетно-изд. листов 12,15. Усл. кр.-отт. 11,67.
Тираж 20 000 экз. Заказ 716. Цена 85 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский пр., 15

Московская типография № 8 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
**Хохловский пер., 7**

85 коп.



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА

КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА
КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА
КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА